

Glaube und Lehre.

Theologische Streitschriften

von

Richard Adelbert Lipsius.

Kiel und Hadersleben.
Schwers'sche Buchhandlung.
1871.

Vorwort.

Streitschriften haben insgemein eine sehr vorübergehende Bedeutung. Ich bin weit von der anmaßlichen Meinung entfernt, daß die gegenwärtigen das Schicksal anderer überleben werden. Wenn ich trotzdem mich veranlaßt sehe, nachstehende Aufsätze, die zuerst in dem Schleswig-Holsteinischen Kirchen- und Schulblatte (1869 Nr. 45—50, 1870 Nr. 7—10, 21, 22) erschienen sind, gesondert dem Druck zu übergeben, so geschieht dies aus einem doppelten Grunde. Erstens reicht die Bedeutung des Streits, der in unserer Provinzialkirche entbrannt ist, weit über die räumlichen Gränzen derselben hinaus: nicht sowohl um seiner selbst willen — Mancher wird darin nur einen Sturm im Wasserglase erblicken —, als vielmehr um der zur Sprache gebrachten Streitfragen willen, über welche gegenwärtig fast aller Orten gekämpft wird.

Zweitens aber übe ich mit der Veröffentlichung dieses Schriftchens eine Handlung der Nothwehr. Auf meine „Duplik" hat mein Gegner nicht mehr im Kirchen- und Schulblatte — denn dieses hat er feierlich in den Bann gethan —, sondern

in einer eigenen Broschüre geantwortet („Phantasie und Offenbarung. Letztes Wort wider Herrn Prof. Dr. Lipsius. Von Dr. W. H. Koopmann, Bischof für Holstein"). Das Bild, welches er dort von meinen Ansichten entwirft, beruht auf den ärgsten Entstellungen und Mißdeutungen derselben. Es würde mir diesem Gegner gegenüber nichts helfen, noch einmal den bisherigen Weg der Entgegnung zu betreten. Denn er wird doch bei seiner bisher angewandten Taktik verbleiben und mir Ansichten in die Schuhe schieben, die nicht die meinigen sind: zum großen Theile das reine Gegentheil, theilweise eine nahezu komische Carrikatur meiner wirklichen Meinung. Aber ich kann den Leser jener Broschüre in den Stand setzen, mit eigenen Augen zu sehen und zu prüfen.

Meine „Sendschreiben" erscheinen daher ebenso wie die „Duplik" und die Abhandlung über „Bekenntniß und Bekenntnißverpflichtung" unverändert in der Gestalt, in der sie zuerst gedruckt worden sind. Nur einiges rein Persönliche ist ausgelassen und an zwei oder drei, in den nachfolgenden Streitverhandlungen nicht weiter berührten Stellen sind kleine Unebenheiten des Stiles beseitigt.

Der „Duplik" habe ich eine Anzahl von Anmerkungen beigegeben, die auf das wider mich veröffentlichte Pamphlet meines Gegners Bezug nehmen. In den allermeisten Fällen habe ich mich begnügt, die Deutung, welche meine Worte gefunden haben, einfach unter den Text zu setzen, damit der Leser selbst vergleichen kann, was ich gesagt habe und was der Herr Bischof mich sagen läßt. Nur an einigen wenigen Stellen war eine kurze Auseinandersetzung der wirklichen Sachlage erforderlich.

Hier genüge es, den entscheidenden Punkt zu bezeichnen, auf welchem alle Mißdeutungen meiner Worte beruhen. Meine Theorie bezüglich der Art, wie überhaupt religiöses Wissen zu Stande kommt, wird von dem Herrn Bischof für Holstein so aufgefaßt, daß es nach mir auf religiösem Gebiet schlechterdings keine Gewißheit einer objectiven Wirklichkeit, sondern nur Phantasiegebilde gebe, die ein individuelles Bedürfniß befriedigen sollen. Alle unsere religiösen Aussagen über die Väterlichkeit Gottes, die Kindschaft bei Gott, das Reich Gottes, über göttliche Offenbarung und göttliches Wort, über Christi Gottessohnschaft, über die Lebensgemeinschaft mit ihm u. s. w. sollen — so hat man meine Erkenntnißprincipien verstanden — nichts als Phantasiestücke sein, ohne eine Spur von objectiver Wahrheit und Wirklichkeit. Dieses wahrhaft klägliche Mißverständniß ist theils daraus hervorgegangen, daß ich Richard Rothe's Ausführungen über Offenbarung und heilige Schrift zu den meinigen gemacht, und insbesondere auf die subjective menschliche Vermittelung aller religiösen Vorstellungen, auch der in der Bibel enthaltenen, hingewiesen habe; theils daraus, daß ich übereinstimmend mit Kant, Schleiermacher und mit den namhaftesten Vertretern der heutigen Philosophie die Unmöglichkeit eines Wissens (oder einer wissenschaftlichen Erkenntniß) von dem, was über unsere äußere und innere Erfahrung hinausgeht, behauptet habe. Daß ich der wissenschaftlich vermittelten Gewißheit eine unmittelbare Gemüthsgewißheit oder Glaubensgewißheit gegenüberstelle, wird von meinem Gegner, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, „mit feierlichem Stillschweigen übergangen". Dafür wird dem Leser berichtet, was mir Glauben heiße, sei nichts als ein vermeint-

liches individuelles Gefühl, das sich für den Verlust jeder objectiv gültigen Wirklichkeit durch allerlei leere Phantasiespiele zu entschädigen suche. Und nachdem so meine wirkliche Meinung so gründlich als möglich auf den Kopf gestellt ist, erfolgt das Verdict, daß nach meiner Theologie keine einzige objectiv gültige Heilswahrheit übrig bleibe.

So komisch dieses Mißverständniß einem Jeden erscheinen muß, der etwas tiefer über diese Dinge nachzudenken gelernt hat, so hat es doch eine sehr ernste Seite. Denn diese totale Verkehrung des wirklichen Sachverhalts muß in den Augen meines Gegners zur Rechtfertigung dienen für eine auch in den kirchlichen Parteikämpfen der Gegenwart beinahe beispiellos dastehende Art und Weise der Streitführung. Natürlich muß ich einem Manne gegenüber, mit dem ich nicht einmal über die Geltung des siebenten und achten Gebotes mich zu verständigen weiß, auf jede Hoffnung einer ruhigen Erörterung theologischer Streitfragen verzichten. Um so mehr aber schien mir die Rücksicht auf die Sache, welche ich vertrete, zu gebieten, Allen, denen die gegen mich gerichtete Broschüre, oder auch die eine oder andere Nummer der sogenannten „Kirchlichen Blätter" zu Gesicht kommen sollte, ein eigenes Urtheil über Verlauf und Gegenstand des geführten Streites zu ermöglichen.

Kiel, den 1. Juli 1870.

Der Verfasser.

Inhalt.



Sendschreiben an Herrn Bischof Dr. Koopmann.

Zueignung.

Magnificenz! Es ist wenige Wochen her, daß wir friedlich und freundlich zusammen im theologischen Amtsexamen gesessen haben. Wenn auch zunächst eine wissenschaftliche Prüfung, so war es doch auch eine Arbeit im Dienste unserer Kirche, die uns zusammenführte, und unbeschadet des Amtsgeheimnisses darf ich wohl verrathen, daß wir Alle trotz mancher und großer Verschiedenheiten miteinander vortrefflich fertig geworden sind. Fürchten Sie nicht, daß ich Ihnen fast unmittelbar nach einer mit Gottes Hülfe glücklich vollbrachten gemeinsamen Arbeit nun meinerseits plötzlich den Frieden aufkündigen wolle. Im Gegentheile gedenke ich, so viel an mir liegt, Frieden zu halten, und wenn ich im Folgenden die Darlegung auch solcher Ueberzeugungen, die den Ihrigen in wesentlichen Punkten direct entgegenstehen, nicht immer vermeiden kann, so sollen Sie wenigstens aus der Weise, in welcher ich dies thue, entnehmen, daß ich meines Theils den beherzigenswerthen Aufsatz „über die ethischen Grundbedingungen theologischer Polemik" nicht vergeblich gelesen habe. Wenn dort gefordert wird, daß jede Polemik sich als eine That des Vertrauens erweisen solle, so glaube ich wenigstens im gegenwärtigen Fall dieser Forderung mit um so größerem Rechte entsprechen zu können, da ich eben noch selbst Ihr redliches Streben, auch abweichenden

Anschauungen gerecht zu werden, im theologischen Amtsexamen wiederholt zu bemerken und anzuerkennen Gelegenheit hatte. Vielleicht darf ich mit Recht aus diesem erfreulichen Umstande die Hoffnung schöpfen, daß auch aus dem geistigen Kampfe, der in unsrer Landeskirche dermalen entbrannt ist, der herbe und feindselige Ton fortschreitend verschwinden werde, der, wenn er als treuer Ausdruck der wirklichen Gesinnung betrachtet werden müßte, auch dasjenige Maß von Gemeinschaft, das unter uns Gottlob! thatsächlich besteht, noch als ein unerlaubtes, die Gewissen beschwerendes Zuviel erscheinen lassen würde. Und wenn sich auch weiter gar nichts erreichen ließe, schon diese Mäßigung des Urtheils wäre für unsre Kirche ein großer Gewinn. Denn da ein Hinausdrängen der Einen durch die Andern aus der Kirche, mag sie selbst von Einzelnen in der Hitze des Streites gewünscht werden, sich, wenn überhaupt, doch sicher nicht ohne die härtesten, den Bestand der Kirche tödtlich erschütternden Kämpfe ermöglichen ließe, so wird wohl auch für die Zukunft nichts Anderes übrig bleiben, als daß wir, selbst ohne Hoffnung auf sofortigen Austrag der Streitpunkte, uns persönlich in Liebe untereinander vertragen. Und wenn Sie etwa mich selbst an das eine oder andere scharfe Wort, das auch mir selbst bei früheren Anlässen durch die Feder gelaufen ist, mahnen sollten, so möchte ich Sie, so gut wie Jeden, den ich vielleicht gekränkt, um Verzeihung gebeten haben, und füge dem nur die zweite Bitte hinzu, mir auch Ihrerseits die Erfüllung des redlichen Vorsatzes, harte Worte in Zukunft zu meiden, nicht über menschliches Vermögen erschweren zu wollen.

Daß ich in dem Streite, der zwischen Ihnen und Pastor Jeß über die wichtigsten, die heutige Kirche bewegenden Fragen entbrannt ist, auch an meinem Theile nicht schweigen kann, wird Ihnen selbst wohl kaum befremdlich erscheinen. Es ist schon von meinem verehrten Collegen Thomsen darauf hingewiesen worden, daß der Kampf, den Ew. Magnificenz gegen die Jeßschen Aufsätze über die Union eröffnet haben, nicht blos eine einzelne Person, sondern eine ganze, auch in unserer Landeskirche vertretene theologische Richtung angeht. Daß diese Richtung im Allgemeinen auch die meinige sei, darf ich wohl als bekannt voraussetzen, wenn ich gleich darum allein mich noch nicht zu der Annahme gedrungen fühle, daß jenes, bereits von meinem Collegen notirte verdächtigende Wort über gewisse theologische Lehrer und deren, in Ihren Augen unlautere Künste, nun gerade direct auch

gegen Mitglieder unserer Facultät, und speciell gegen uns beide gemünzt sein solle. Gesetzt aber, ich hätte mich darin dennoch getäuscht, so hoffe ich gerade durch offenes Durchsprechen einiger der wichtigsten Streitpunkte, wenn nicht zur Ausgleichung tief gegründeter Gegensätze. so doch zur Verbreitung der Ueberzeugung beitragen zu können, daß auch unser Standpunkt, gesetzt selbst er dünkte Ihnen und Ihren Gesinnungsgenossen theologisch verwerflich, mit ächter christlicher und evangelischer Frömmigkeit nicht unvereinbar sei, und mindestens nur mit schwerem sittlichen Unrecht fort und fort als „Falschmünzerei" gebrandmarkt werden könnte. Vielleicht gelingt es meinem und meiner Gesinnungsgenossen vereinten Bemühen, auch bei Ihnen und Ihren Freunden das Bewußtsein eines Gemeinsamen zu wecken, das trotz aller Differenz über Haupt- und Grundfragen der Theologie auf christlich religiösem Gebiete dennoch besteht. Vielleicht gelingt es uns ferner, die Männer Ihrer Richtung dahin zu bringen, daß sie bei aller Differenz der theologischen Anschauungsformen ein friedliches Zusammenwirken mit uns als möglich und wünschenswerth zugestehen. Vielleicht gelingt es uns endlich, dazu mit beizutragen, daß unsere inneren Kämpfe wenigstens den acuten Charakter nicht annehmen, den sie anderwärts durch die trübe Vermischung politischer und kirchlicher Gegensätze erhalten haben, und damit eine gewiß berechtigte Eigenthümlichkeit unserer Landeskirche auch ferner zu wahren. Und wären selbst alle diese Hoffnungen nur ein schöner Traum, nun so wird es uns wenigstens nicht zur Unehre gereichen, sie zeitweilig gehegt zu haben.

Erstes Sendschreiben.

Die „heilsnothwendige Lehre" und die heutigen Lutheraner.

Lassen Sie mich mit einem Punkte beginnen, in welchem keinerlei Meinungsverschiedenheit unter uns besteht. Nach Ihren Schlußworten handelt es sich zuletzt um die Frage, ob es noch eine seelenrettende Heilspredigt geben solle, oder ob man die Freigebung alles leeren Geschwätzes auf Kanzeln und Altären proclamiren wolle. Gewiß ist dies nicht blos eine, sondern die Existenzfrage der Kirche Jesu Christi. Wenn jemals die seelenrettende Heilspredigt auf unsern

Kanzeln verstummte, so wäre es mit der christlichen Kirche vorbei. Die Kirche baut auf dem Zeugnisse von dem Heile sich auf, das der Menschheit in Jesu Christo offenbar ist. Dieses Heil als eine auf göttlichem Grunde ruhende Wirklichkeit ist der einzige Inhalt der christlichen Predigt, der persönliche Besitz dieses Heils ist der Mittelpunkt des christlichen Glaubenslebens, sein gemeinsamer Besitz ist das zusammenhaltende Band der christlichen Kirche, die immer tiefere und gründlichere Einsicht endlich in sein inneres Wesen und in seine geschichtliche Verwirklichung in der Welt ist die Aufgabe aller christlichen Wissenschaft. Daß Sie dieses Heil, das wir thatsächlich in Christus haben, so klar und bestimmt als die Hauptsache, auf welche es ankomme, bezeichnen, das danken Ihnen gewiß Alle, denen es Ernst um ihr Christenthum ist. Und auch Ihr Eifer um das, was zum Heile nothwendig ist, darf ohne jede Frage auf die Anerkennung aller aufrichtigen Christenmenschen rechnen, gesetzt auch, unsere Meinungen gingen über den Begriff des wirklich Heilsnothwendigen noch so weit auseinander. Denn darüber herrscht von vorne herein zwischen uns die vollste Uebereinstimmung, daß es in der Kirche Jesu Christi vor allem um das Evangelium von der Versöhnung zu thun ist, welche in der Heilsgnade Gottes des Vaters ewig begründet, durch Jesum Christum, den persönlichen Heiland, der Menschheit thatsächlich offenbart und durch Gottes heiligen Geist allen bußfertigen und gläubigen Herzen innerlich zugeeignet und vergewissert wird. Wie weit also auch sonst unsere Ueberzeugungen auseinandergehen mögen, in diesem Einen, schlechthin wesentlichen Punkte stimmen wir überein. Besteht also zwischen uns eine Differenz, so kann sie sich nicht auf das Ziel, zu dem alle christliche Heilspredigt hinführen will, auch nicht auf den Weg, den ein Christ zu diesem Ziele zu wandeln hat, sondern lediglich auf die Mittel beziehen, durch welche wir das wirkliche Finden dieses Weges und das feste Fortschreiten auf ihm glauben sicherstellen zu müssen. Eine verschiedene Meinung aber über diese Mittel wird uns doch niemals verleiten dürfen, der Uebereinstimmung in dem Einen, was vor allem Noth ist, zu vergessen, oder gar gegen Andere, die in diesem Einen mit uns einverstanden sind, den Vorwurf „radicaler Verwüstungsgedanken" und kirchenzerstörender Tendenzen zu erheben.

Als das unentbehrliche Mittel zum wirklichen Erwerb und bleibend sichern Besitze des Heils, als „unerläßliche Bedingung der

Gemeinschaft mit Gott" gilt Ihnen nun das Fürwahrhalten einer bestimmten Summe von Lehren, die Sie eben darum als heilsnothwendige Lehren bezeichnen, und zwar das Fürwahrhalten dieser Lehren in der bestimmten, kirchlich fixirten Form, die Sie als die „richtige Lehre" bezeichnen. Diese „richtige", oder wie die Alten sagten, „reine" Lehre steht Ihnen darum in erster Linie. Dieselbe gestaltet sich nach Ihnen „heilsverderblichen Irrthümern gegenüber" zu einem „Bekenntniß, von welchem die Kirche um des Heiles der Seelen willen nicht lassen kann, und auf welches sie ihre Diener verpflichten muß". Und da nach Ihrer Meinung nur die, welche an dieser heilsnothwendigen Lehre in der Form wie dieselbe „gegenüber notorischen, heilsverderblichen Verfälschungen" des göttlichen Wortes fixirt ist, festhalten, „die eigentlichen rechtlichen Inhaber unserer Kirchen, Kanzeln und Altäre" sind, so müssen Ihnen nothwendig alle Andern, welche von dieser „richtigen Lehre" in dem einen oder andern Stücke abzuweichen sich gedrungen fühlen, für solche gelten, die nur unrechtmäßigerweise in der Kirche ihre Stimmen erheben, also sei es als Eindringlinge, sei es als Abtrünnige, die man höchstens bei dem gegenwärtigen Nothstande der Kirche noch tolerirt. Ich weiß nun nicht, ob Sie nicht bei Handhabung dieses Grundsatzes in schwere Verlegenheiten kommen möchten, gegenüber von Vielen, die nicht blos sich selbst zu den „Lutheranern" oder zu den „Confessionellen" zu rechnen pflegen, sondern insgemein und ohne Zweifel auch von Ihnen für Säulen der lutherischen Kirche geachtet werden. Denn auf der Wagschale der symbolisch-orthodoxen lutherischen Lehre gewogen, wie dieselbe in der Concordienformel im Wesentlichen ihren Abschluß gefunden hat, möchte gerade unter jenen Säulen eine nicht geringe Anzahl zu leicht befunden werden. Es ist Ihnen sicher nichts Neues, daß fast für jede, in der sog. neueren Theologie aufgekommene Abweichung von der „reinen Lehre" auch innerhalb des specifisch confessionellen Lagers namhafte Vertreter sich nachweisen lassen. Und zwar handelt es sich dabei nach dem Urtheile des „Lutheraners" Dieckhoffs in Rostock „um principielle Verderbungen" von „Fundamentalsätzen", „nicht etwa blos der lutherischen Lehre, sondern des evangelischen Glaubens überhaupt". Da ist kein Punkt des „Bekenntnisses", welcher nicht von irgend einem der Stimmführer der „Confessionellen" bald ausdrücklich in offener, bald in gebundener Rede angetastet wäre: Die Inspiration der heiligen Schrift und die Recht-

fertigungslehre, die Dreieinigkeit und die Christologie, die Lehren von Erbsünde, Versöhnung, Wiedergeburt, von der Kirche und von den Sacramenten. Wenn Jemand mir diesen Thatbestand ableugnen sollte, so mache ich mich anheischig, ein ganzes Register solcher „grundstürzender Irrthümer“ ausschließlich von Männern zusammenzustellen, die im confessionellen Lager für Säulen gelten, und auf der vorjährigen Lutheranerconferenz in Hannover gemeinsam mit Ihnen, Herr Bischof, getagt haben. Ich hätte auch wirklich nicht nöthig, lange zu suchen: denn der Hader über Artikel, die für die correcte lutherische Orthodoxie zu den Fundamentalartikeln der richtigen Lehre gehören, ist im confessionellen Lager längst offenkundig. Was Kahnis einst im Streite wider den seligen Nitzsch der modernen Unionstheologie vorgeworfen hat, er wisse von keinem einzigen Glaubensartikel, über den sie correct lehre, denselben Vorwurf hat dem Lutheraner Kahnis der Lutheraner Diekhoff reichlich zurückgegeben, wenn er über ihn schreibt, „sein verwerfender Gegensatz treffe die allereigentlichste Bekenntnißsubstanz des lutherischen Bekenntnisses“, ja er „unternehme nichts Anderes in seiner Dogmatik, als was Dr. Schenkel in vielfach verschiedener und doch im Wesentlichen gleicher Weise unternommen habe“. Aber auch aus der Mitte der Erlanger Facultät heraus ließ Delitzsch, jetzt der engverbundene College von Kahnis in Leipzig, die Klage erschallen, durch die Kahnis'schen Ansichten werde die lutherische Abendmahlslehre zu Asche verbraunt, die Trinität sei keine Trinität mehr, Jesus Christus nicht mehr Gott und Mensch in Einer Person. Ich schweige von Hengstenberg, der in seiner Neujahrsbetrachtung vom Jahre 1862 über Kahnis die Klagen König David's über den abtrünnigen Sohn Absolom erneuert hat, und wenige Jahre nachher sich selbst in dem Fundamentalartikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein auf „falscher Lehre“ betreten ließ. Aber auch die von unsern Confessionellen im Lande so hoch gehaltene Erlanger Facultät lehrt in fundamentalen Stücken nichts weniger als correct. Dr. Hofmann, das gefeierte Haupt der Erlanger Schule, hat wegen seiner Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre von Dr. Philippi in Rostock sich sagen lassen müssen, seine Lehre spreche der lutherischen Kirche das Recht des Entstehens und Bestehens ab, und Dr. Diekhoff in Rostock erklärt, „die Principien der Theologie des Dr. von Hofmann stehen im schroffsten Widerspruche gegen die Grundprincipien der evangelischen

Theologie". Vielleicht ist es Ihnen selbst noch erinnerlich, was vor Jahren der Superintendent des Herzogthums Lauenburg, Brömel, über die „theologisirende Vernunft" des berühmten Erlanger Theologen Thomasius und über seinen Versuch die orthodoxe Christologie umzugestalten geurtheilt hat: er führt denselben unter Anderm das zu Gemüthe, daß jeder Abfall von den Hauptfundamenten des kirchlichen Lehrsystems zu Mißbildungen führen müsse. Den Erlanger „Abfall von den Hauptfundamenten des kirchlichen Lehrsystemes" ans Licht zu bringen, sind die mecklenburger Theologen seit Jahren geschäftig gewesen. Dr. Hofmann räumt es selbst bereitwillig ein, daß seine „Weise alte Wahrheit zu lehren" eine „neue" sei, d. h. daß sie mit der „reinen Lehre" lutherischer Orthodoxie nicht im Einklange stehe. Ferner Dr. Luthardt in Leipzig, der Herausgeber der evang.-luth. Kirchenzeitung, bekennt sich mit vielen Andern, die zu den Confessionellen gerechnet werden, zu derselben Lehre über Christi Person, welche nach Brömel's Urtheil einen „Bruch mit der lutherischen Kirche" bezeichnet, und Luthardt selbst hat es freimüthig eingeräumt, er stehe mit seiner Christologie „unter dem Fluche der Concordienformel". Es wird kaum erforderlich sein, die angeführten Beispiele noch zu vermehren. Nur um die Mecklenburger und Baiern nicht etwa mit ungleichem Maße zu messen, will ich schließlich noch hinweisen auf die „Offene Erklärung" von Thomasius, Delitzsch, Harnack, Schmid und Frank in Erlangen gegen Dr. Kliefoth in Schwerin. Darin erheben sie die Anklage wider ihn; „die Gründe des kirchlichen Verderbens sind namentlich auch in jenem heillosen, das Wesen und den Bestand unserer Kirche untergrabenden Kirchenpolitismus zu suchen, welcher, Gesetz und Evangelium vermengend, die Kirche zu einem Gesetzinstitut veräußerlicht und sie darnach behandeln und regieren möchte."

Ein Jeder, der die neuere Streitliteratur auch nur einigermaßen verfolgt hat, wird mir Recht geben müssen, wenn ich behaupte: verglichen mit den Anklagen auf kirchenstürzende Irrthümer in der Lehre, welche „Confessionelle" gegen „Confessionelle" in den letzten zehn bis zwanzig Jahren geschleudert haben, nimmt sich Alles, was Sie gegen die „radicalen Verwüstungsgedanken" des Pastor Jeß und derer, die ihm beistimmen vorgebracht haben, recht harmlos aus. Ich möchte auch wirklich wissen, wie es möglich sein sollte, einem Anhänger der neueren Theologie noch ärgere Dinge ins Gesicht zu werfen, als mit denen die confessionellen Stimmführer unserer Tage

sich gegenseitig beehrt haben. Und dennoch hat all dieses gegenseitige Verklagen und Verdammen einen Kliefoth, Diekhoff und Philippi nicht abgehalten, im vorigen Jahre zu Hannover mit Hofmann, Kahnis u. A. in brüderlicher Eintracht zu tagen, und ebenso einträchtig haben wieder die letztgenannten der Kliefothschen Forderung beigestimmt, daß Kirche und Regiment in „Lehre" und Sacramentsverwaltung übereinstimmen müsse. Daß irgend einer der dort zur Berathung Vereinten von seinen „Irrthümern in der Lehre" zuvor sich bekehrt und seine Bekehrung öffentlich ausgesprochen habe, wüßte ich nicht. Vielleicht, daß Sie selbst, Herr Bischof, als Ohrenzeuge und Mitberather mich eines Bessern belehren können. Ist's aber wahr, was die Zeitungen berichten, daß Dr. Kahnis ausdrücklich auf die noch fortbestehenden Gegensätze im Schooße der „Lutheraner" verwiesen hat, so begreift sich schwer, was dann noch die geforderte „Uebereinstimmung in der Lehre" bedeuten soll, wenn doch nach Diekhoff Kahnis im Grunde wie Schenkel steht. Und ist es ferner wahr, daß Dr. Kliefoth die „Privatmeinungen" einzelner Theologen, wenn sie nur das kirchliche Bekenntniß respectiren, für verträglich mit der „zu Recht bestehenden Lehre" erklärt hat, so weiß ich wiederum nicht, was das für ein Respect vor dem „Bekenntnisse" sein mag, der sich mit einem fundamentalen „Bruch mit der lutherischen Kirche" verträgt, es müßte denn sein, daß jetzt auch Dr. Kliefoth sammt seinen Rostocker Freunden dem Beispiele der Erlanger folgte und zwischen Bekenntnißsubstanz und dogmatischer Form unterschiede. Gesetzt aber, man machte confessionellerseits mit diesem Unterschied Ernst — und anders wüßte ich wirklich nicht, was von den Brüdern und Gliedern in Hannover zu denken wäre — so müßte man wieder, um noch Raum zu schaffen für Theologen wie Kahnis, Dinge zur theologischen Lehrform rechnen, die nach Diekhoff vielmehr zur „allereigentlichsten Bekenntnißsubstanz des lutherischen Bekenntnisses" gehören. Dann aber wäre die lutherische Conferenz ja im Grunde mit dem Protestantenverein einig, gegen den doch auch Kahnis freilich als „Gast" auf dem Stuttgarter Kirchentag ein so herzstärkendes Zeugniß abgelegt hat. Ich meinte bisher und wurde in dieser Meinung nicht wenig durch Ihre Aufsätze bestärkt, zu einem „Confessionellen" gehöre noch etwas mehr, als die bloße Versicherung mit den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche in der Lehre einig zu gehen. Denn eine Versicherung, der die That schnurstraks zuwiderläuft, ist schlimmer als

keine, und Ja und Nein ist nach Dr. Luther keine gute Theologie. Soll aber ohne Einheit der Lehre der bloße Abscheu vor der Union die Lutheraner zusammenhalten, so fürchte ich wieder, ein solcher Kitt halte noch weniger vor, und das Kitten selbst lohne kaum noch der Mühe. Wird aber, wie Ihre Aufsätze gegen Pastor Jeß so nachdrücklich hervorheben, die „richtige Lehre", wie die Bekenntnisse der lutherischen Kirche sie darstellen, zur Einheit dieser Kirche nothwendig gefordert, so weiß ich nicht, warum Sie nicht mit gleichem Eifer, wie gegen die „Allerweltskirche" der consequenten Union, gegen die Allerweltskirche geschrieben haben, die zwar lutherisch sich nennt, aber unter dem falschen Schein übereinstimmender Lehre keine geringeren Ketzereien, als jene, birgt. Ich würde fürchten, Ihnen schweres Unrecht zu thun, wollte ich Ihnen zutrauen, Sie gebrauchten diesen beiden Allerweltskirchen gegenüber doppeltes Maß und Gewicht. Entweder also waren Ihnen die „grundstürzenden Irrlehren" Ihrer hannöverschen Freunde bisher noch verborgen --, und dann freue ich mich im Voraus, endlich einmal die Stimme eines correcten Lutheraners von altem Schrot und Korn vernehmen zu sollen, der mit den Pseudolutheranern in Erlangen, Leipzig und namentlich auch in Rostock schonungslos ins Gericht gehen wird. Oder Sie haben mit klarer Einsicht in die wirkliche Lage der Dinge zu der Vereinigung in Hannover die Hand geboten — und dann freue ich mich noch mehr über das darin liegende stillschweigende Zugeständniß, daß alle jene scharfen Reden gegen grundstürzende, kirchenmörderische Tendenzen im Grunde nur zu dem bei den Confessionellen nun einmal beliebten Curialstil gehören, und gar nicht so böse gemeint sind.

Ich weiß nun freilich längst, was Sie und Ihre Freunde erwiedern werden. Es ist — so werden Sie sprechen — doch ein himmelweiter Unterschied zwischen denen, die im „Glauben an das Wort Gottes" und an die grundlegenden Heilsthatsachen der Kirche Eins, nur in der Auffassungsform der heilsamen Wahrheit auseinandergehen, und zwischen solchen, die wie Pastor Jeß „kein wirkliches Wort Gottes" mehr haben und die in der Schrift beurkundeten Heilsthatsachen der freien Forschung, d. h. allen Angriffen der negirenden Kritik anheimgeben. Und gewiß, wenn es richtig wäre, daß Sie und Ihre Gesinnungsgenossen allein ein „wirkliches Wort Gottes" und den Glauben an die Heilsthatsachen besäßen, so wäre der Unterschied wirklich ein himmelweiter, und man könnte den Sprachgebrauch der

Neuen Evangelischen Kirchenzeitung adoptiren, welche beide Richtungen kurz und bündig als Gläubig und Ungläubig gegenüberstellt. Aber hiermit wäre ja unser anfänglicher Streitpunkt völlig verschoben, der sich ja nicht auf „Glauben“ und „Unglauben“, sondern auf „Confession und Union“ bezieht. Die Frage ist ja doch die, ob die Aneignung der „richtigen Lehre“ zur Sicherung des Heils der Seelen in erster Linie steht, ob also die kirchlich festgestellte, in den lutherischen Bekenntnißschriften niedergelegte Lehre heilsnothwendig sei, wie Sie sagen, oder nicht. Giebt man aber einmal zu, daß man ohne Schaden des Heils, ja selbst ohne Schaden der kirchlichen Gemeinschaft in der Auffassung und Darstellung der heilsamen Wahrheit auseinandergehen könne, so ist sofort der Boden correct lutherischer Rechtgläubigkeit aufgegeben, und wie Dr. Dieckhoff im Streite gegen Dr. Kahnis, vom orthodoxen Standpunkte aus ganz richtig, geurtheilt hat, die „Auflösung theologischer Wissenschaft in loses Geschwätz“ völlig freigegeben. Ja die alten ächten Lutheraner würden noch viel schärfer als Dr. Diekhof geurtheilt haben, sie, die sich untereinander verbindlich machten, auch von den Worten und Redensarten der Concordienformel nicht um eines Nagels Breite zu weichen. Ist dies aber der einzig correct orthodox-lutherische Standpunkt, so sehe ich meinestheils wirklich nicht ein, wie Sie der oben hingestellten Alternative entgehen wollen.

Doch vielleicht habe ich ein Anderes noch nicht gehörig in Anschlag gebracht. Aus allen Abtheilungen des confessionellen Lagers kommt im Streit über die Union uns heute der Ruf entgegen, daß man weit entfernt sei, „andersgläubigen“ Christen die Seligkeit absprechen zu wollen. Ich darf vielleicht annehmen, daß auch Sie keineswegs dem entgegenzutreten gesonnen sind. Man erkennt also die Reformirten und Unirten als christliche Brüder an, nur lehnt man ab, mit ihnen in Einem Hause zu wohnen. Was ist aber, wenn man's genau besieht, hiermit gethan? Man hat zugestanden, daß wenigstens das persönliche Heil des Einzelnen nicht an der „richtigen Lehre“ hängt. Der Satz von der Heilsnothwendigkeit dieser Lehre fällt also entweder völlig zu Boden, oder man müßte doch vorerst über eine Summe fundamentaler Glaubenssätze, die den rechtgläubigen Gliedern aller christlichen Kirchen gemein sein müßten, überein kommen, und nur an die Anerkennung von diesen Sätzen das Heil der Seelen geknüpft sein lassen. Wie großes Gewicht Sie also auch

immer auf die correcte lutherische Lehre ohne Abzug und Zuthat legen, Sie können ihre Nothwendigkeit doch höchstens für die Erhaltung der Kirche, nicht aber für das Seelenheil der einzelnen Christen behaupten, und wenn Sie diesen Unterschied im Streite wider Pastor Jeß nun doch nicht gemacht haben, so schießt Ihre Polemik wenigstens in diesem Stücke, ich nehme gern an unabsichtlich, über ihr Ziel hinaus. Aber freilich stehen wir damit vor einer bedenklichen Alternative. Entweder Sie müssen, um Ihren Satz von der Heilsnothwendigkeit der correcten lutherischen Lehre zu halten, das Zugeständniß, daß Jemand auch bei abweichender Lehrfassung selig werden könne, zurücknehmen; und dann ständen Sie nicht nur unter den heutigen Confessionellen sehr isolirt, sondern Sie müßten selbst Männern, mit denen Sie als mit lutherischen Brüdern in Hannover getagt, das persönliche Seelenheil absprechen. Da nun Letzteres sicher nicht Ihre Meinung sein kann, so bleibt nur die andere Möglichkeit übrig, daß Sie das Heil eben nicht an die Aneignung der correcten lutherischen Lehre, wie Ihre Ausdrücke doch vermuthen ließen, gebunden sein lassen. Dann aber könnte ich mich freilich nur freuen, einen weiteren Punkt des Einverständnisses mit Ihnen zu finden, aber schwerlich dürfen Sie sich in diesem Falle verhehlen, daß wenigstens in diesem Stücke Ihre Stellung eine andere ist, als die der alten Orthodoxie, die bekanntlich mit ihrem Verdammungsurtheile über die Vertreter abweichender Lehrfassungen sehr freigebig war. Und so müssen Sie mir schon die Genugthuung gönnen, es auszusprechen, daß die heutigen Lutheraner im Grunde doch weitherziger sind, als die alten, ja wenn ich auch das Andere hinzufügen darf, weitherziger selbst, als ihre eigene, strenge Theorie. Zumal in unserer schleswig-holsteinischen Landeskirche ist gottlob! die Praxis auch der Confessionellen sehr weit von jener Starrheit entfernt, die, wo sie abweichende Lehre entdeckt, sofort verdammt und die persönliche Seligkeit abspricht. Nun weiß ich recht gut, wie schwer es Ihnen und Ihren Gesinnungsgenossen fällt, die thatsächlich im Leben bei tausend Anläßen geübte Milde des Urtheils auch grundsätzlich anzuerkennen. Aber beinahe scheint es, als gebiete Ihnen die Treue gegen Ihr System, oft wider den Zug Ihres eigenen Herzens, nachdem Sie praktisch Milde geübt, in Schrift und Wort wieder zur Keule zu greifen. Wollen Sie durch solche harte Rede wider die Anhänger eines freien Standpunktes vielleicht Ihr theologisches Gewissen

nachträglich salviren? Oder spüren Sie in jener persönlichen Milde, die sich z. B. gegenüber von reformirten oder unirten Abendmahlsgästen noch immer bewährt hat, nur eine Regung Ihres alten natürlichen Adam, der unter die alleinseligmachende „Wahrheit" sich noch nicht völlig gebeugt hat? Ich denke doch, Sie halten mir es trotzdem zu Gute, wenn ich sage, es ist Ihr christliches Herz, das den Pulsschlag ächter christlicher Frömmigkeit doch auch noch bei Solchen herausfühlt, in denen Ihre Theologie nur verdammungswürdige Irrlehrer erkennen könnte. Und da hätten wir uns schließlich doch auf einem gemeinsamen Boden zusammengefunden, ich meine das fruchtbare Land des gemeinsamen Glaubens, im Unterschiede von den Dornenhecken exclusiver Dogmatik. Mit dieser Betrachtung gestatten Sie mir heute, Abschied von Ihnen zu nehmen.

Zweites Sendschreiben.

Das Heil der einzelnen Seele.

Lassen Sie uns jetzt versuchen, den neulich noch unerledigten Punkten näher zu treten. Die heutigen Confessionellen pflegen zwei Fragen streng auseinanderzuhalten 1) was heilsnothwendig sei für den einzelnen Christen, 2) was das Gedeihen und Wohlsein einer Kirche, speciell der evangelisch-lutherischen Kirche erfordere. Die Trennung dieser Fragen findet sich irgendwie schon bei der alten Orthodoxie, die bei all ihren stattlichen „Controversen" gegen alle Ketzer und Ketzereien die Möglichkeit nicht bestreitet, daß Jemand auch unter dem Papstthume, ja selbst in der reformirten Kirche selig werden könne. Nur ist hiermit thatsächlich nicht mehr gemeint, als was heut zu Tage häufig auch die Päpstlichen zugestehen, daß nämlich nicht Jeder, der gewisse Irrlehren theile, schon darum verdammt sei, sondern verdammlich mache nur ihr hartnäckiges Festhalten und die ausdrückliche Bestreitung der entgegenstehenden Wahrheit. So wenig aber ein lutherischer Theologe, der den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholicismus einigermaßen gründlich studirt hat, dem römischen Verdammungsspruche entgeht, so wenig können nach orthodox-lutherischer Auffassung die Reformirten, welche die Unterscheidungslehren kennen und bei der Lehre ihrer Kirche verharren,

das Heil erlangen. Während nämlich die Reformationszeit das Heil von der lauteren Predigt des Evangeliums abhängig macht, hierunter aber vor Allem die Rechtfertigung aus dem Glauben an das Verdienst des Einigen Mittlers versteht, so knüpft die lutherische Orthodoxie, seit dem Abschlusse des Dogma durch die Concordienformel, das Heil an die „reine Lehre", unter welcher sie den ganzen, im Gegensatz gegen die Papisten, Calvinisten, Philippisten und andere Irrlehrer ausgebildeten Inbegriff speeifisch lutherischer Lehren zusammenfaßt. Und gerade die richtige Aneignung der Unterscheidungslehren erscheint ihr so unentbehrlich, daß nicht blos beinahe die ganze theologische Arbeit der Zeit in den „stattlichen Controversen" aufgeht, sondern auch der Katechismusunterricht sich vorzugsweise mit denselben Gegenständen beschäftigt. Belege hiefür hat z. B. Tholuck in so reicher Menge zusammengebracht, daß es hier genügen wird, an diese Thatsache erinnert zu haben. Der Unterschied zwischen Lutheranern und Reformirten ist den alten Orthodoxen fundamental, und wenn gleich die Unterscheidungslehren nach den meisten Dogmatikern nicht zu denjenigen Glaubensartikeln gehören, die jeder Christ bei Verlust der Seligkeit wissen und anerkennen müsse, so kann doch nach allgemein orthodoxer Lehre Niemand selig werden, der sie bestreitet. In diesem Stücke, ich muß es wiederholen, stehen die heutigen Lutheraner fast durchgängig anders als die alten. Wie könnten sie sonst wohl in den Reformirten und Unirten christliche Brüder sehen?

Ist es hiernach nicht die Aneignung des ganzen lutherischen Lehrbegriffs, welche die heutigen Lutheraner als nothwendig zum Heile bezeichnen, so werden Sie sich freilich nur um so entschiedener auf die zweite, schon neulich berührte Forderung zurückziehen, daß wenigstens die Kenntniß und Anerkenntniß einer bestimmten, wenn auch dem vollen lutherischen Dogma gegenüber kleineren Summe von Lehren die „unerläßliche Bedingung der Gemeinschaft mit Gott" sei. Als solche bezeichnen Sie selbst die Lehren von der Dreieinigkeit, von Christi göttlicher und menschlicher Natur, von der Persönlichkeit des heiligen Geistes, von der stellvertretenden und dadurch versöhnenden Bedeutung des Todes Jesu, von der hierauf sich gründenden „richtigen" Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, und wie es scheint, auch die der reformirten und lutherischen Orthodoxie gemeinsame Lehre von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes im strengen und eigentlichen Sinne. Und da Sie wiederholt so großes Gewicht auf

die „richtige" Lehre zu legen lieben, so darf ich wohl ohne Bedenken voraussetzen, daß Sie alle jene Dogmen in ihrem streng orthodoxen Sinn und in ihrer orthodoxen Fassung verstehen. Diese also sind Ihnen „die Kette, an welcher die Rechtfertigung aus dem Glauben vom Himmel herabhängt", ihre Anerkennung also „die unerläßliche Bedingung der Gemeinschaft mit Gott". Mit Vergnügen bescheinige ich Ihnen hierbei, daß auch die alten Lutheraner ähnlich wie Sie von jenen Artikeln behaupten, daß „eine tiefe, gründliche, zweifellose Kenntniß" derselben zur Erlangung des Glaubens und des Heils so unerläßlich sei, daß Jeder, der von ihnen nichts wisse, weder den Glauben erwerben noch bewahren, noch die ewige Seligkeit erlangen könne. Es fragt sich nur, ob es auch einem „Lutheraner" heute noch möglich sei, mit diesen Grundsätzen überall Ernst zu machen. Und hier kann ich nur wiederholen, daß Ihnen dies schwer fallen dürfte. Wir haben schon neulich gesehen. wie übel es auch hinsichtlich jener, nach Ihrer Ansicht heilsnothwendigen Lehren, mit einer ganzen Reihe namhafter Lutheraner bestellt ist. Der Eine weicht in diesem, der Andere in jenem Stücke so erheblich von der „richtigen" Lehre ab, daß ich meinerseits wirklich nicht absehe, wie Sie ohne einen weiteren Nachlaß von der Strenge Ihrer Forderung um die Nothwendigkeit herumkommen wollen, jenen Männern, trotz des großen Verbrüderungsfestes auf der hannöverschen Conferenz, die Seligkeit abzusprechen. Wenn wir Sie bei Ihren eigenen Worten nehmen, so müssen Sie einräumen, daß die von Ihnen aufgestellte „unerläßliche Bedingung der Gemeinschaft mit Gott" bei jenen Männern vielfach nicht zutrifft. Denn das kann ja doch wohl Ihre Meinung nicht sein, daß der Eifer, mit welchem ein Hofmann, Kahnis, Luthardt oder Thomasius sich zu den lutherischen Unterscheidungslehren bekennen, ihre mangelnde Rechtgläubigkeit gerade in den fundamentalsten, der gesammten, orthodoxen Christenheit gemeinsamen Glaubensartikeln irgendwie aufwiegen könne, wobei ich übrigens hier völlig dahingestellt lasse, ob z. B. das abfällige Urtheil von Delitzsch über die Kahnis'sche Abendmahlslehre begründet sei oder nicht. Unmöglich können jene Männer Ihnen lediglich darum als treue Bauleute willkommen sein, weil sie die trennenden Mauern der lutherischen Kirche zu verstärken versprechen. Wunderliche Bauleute das, von denen der Eine am Dache rüttelt, der Andere die Straßenfronte des Hauses durchlöchert, der Dritte als neuer Simson die Grundpfeiler einreißt und die sich doch

Alle unermüdlich beflissen zeigen, die Scheidewände gegen die Nachbarhäuser zu stützen! Oder wäre Ihre Meinung vielmehr die, daß jene Männer wegen ihrer grundstürzenden Irrlehren freilich zur Zeit noch ausgeschlossen seien von der Gemeinschaft mit Gott, daß aber im Hinblick auf ihren sonstigen Eifer für die Selbstständigkeit der lutherischen Kirche zu hoffen stehe, sie würden sich im Jenseits von ihren Irrlehren bekehren, und ob auch ihr Werk verbrennt, doch für für ihre Personen noch selig werden, freilich nur „als durch das Feuer"? Ich denke, Sie sind menschenfreundlich genug, dieselbe Hoffnung auch noch von manchem Unionstheologen zu hegen, mit dem Sie, als guter Lutheraner, auf Erden keine Gemeinschaft zu halten geneigt sind. Von wem man aber bestreiten muß, daß er wenigstens dermalen die unerläßlichen Bedingungen der Gemeinschaft mit Gott erfüllt, mit dem kann man doch keine kirchliche Gemeinschaft halten wollen, gesetzt auch, er hätte den Namen Doctor Luther's mit noch so großen Schriftzügen auf sein Banner geschrieben.

So scheint denn wirklich auch für einen heutigen Lutheraner nichts übrig zu bleiben, als noch ein weiterer Nachlaß der ursprünglichen Strenge. Im Hinblick auf die vielen, selbst auf die fundamentalsten Bekenntnißsätze sich erstreckenden Abweichungen innerhalb des eigenen Lagers, geht es einfach nicht mehr an, in der alten Weise die Lehrcorrectheit als unerläßliche Bedingung des Heils zu betrachten. Vor diesem Sachverhalt haben auch strenge Lutheraner der Gegenwart die Augen nicht verschlossen. So erklärt, um statt Vieler Einen hier anzuführen, Luthardt im Compendium der Dogmatik, der ganzen altorthodoxen Theorie von den Fundamentalartikeln liege in dieser Form eine Verwechselung des subjectiven Heilsglaubens mit der objectiven Glaubenslehre zu Grunde, welche letztere für den Einzelnen vielmehr „nur relativ nothwendig" sei. Sie werden es also schwerlich als etwas in der evangelisch-lutherischen Kirche Unerhörtes bezeichnen wollen, wenn Pastor Jeß und in Uebereinstimmung mit ihm noch viele Andere denselben Unterschied machen.

Nun ist ja wohl darüber unter uns kein Streit, daß zur wirklichen Aneignung des Heils der subjective Heilsglaube erforderlich sei. Aber dieser Heilsglaube dünkt Ihnen sofort ein formloses und in seiner Formlosigkeit werthloses Etwas, sobald er Ihnen nicht in der Gestalt einer fertigen Lehre entgegentritt, und zwar in der Gestalt derjenigen Lehre, die Sie wiederholt als die „richtige" oder „biblische"

bezeichnen. Welches nun auch immer der Werth der in der Bibel enthaltenen Lehrformen sei, Ihre Meinung ist dabei die, daß diejenige Lehre, welche die lutherische Dogmatik in der Bibel gefunden haben will, die „richtige" und als solche zugleich die heilsnothwendige sei. Aber eben diese Nothwendigkeit der „correcten" Lehre zum persönlichen Seelenheil ist es, die Viele auch Ihrer Parteigenossen Ihnen bestreiten, indem sie die „schlechthinige" Nothwendigkeit derselben lediglich für die Kirche „zur Erfüllung ihres Berufes" behaupten. Lassen wir nun die Frage, was für die Kirche nothwendig sei oder nicht, vorläufig bei Seite, und verweilen zunächst bei dem, was wohl zum Heile der einzelnen Seele erforderlich sei.

Es ist in neuerer Zeit wieder Mode geworden, die „Kinder Gottes" an gewissen äußeren Merkmalen erkennen zu wollen. Ich rede hier nicht von jenen alleräußerlichsten Aeußerlichkeiten, auf welche der moderne Pietismus nach dem Vorgange des alten noch häufig Gewicht legt: denn es giebt bekanntlich heut zu Tage auch einen hoffähig gewordenen Pietismus, der sich bei allen in diesen Kreisen gebräuchlichen Klagen über die arge Welt doch selbst durch und durch in weltmännischen Formen bewegt, und sorgfältig Alles vermeidet, was in „guter Gesellschaft" Anstoß erregt. Selbst die „Sprache Kanaans" ist für diese Kreise kein unterscheidendes Merkmal, da man neben derselben auch die Sprache der feingebildeten Welt mit gleicher Gewandtheit zu handhaben versteht, und insgemein einen sehr feinen Geruch dafür hat, wo die eine oder die andere Sprache besser am Platze sei. Wohl aber ist es die „Gläubigkeit", in einem ganz specifischen, von confessioneller „Rechtgläubigkeit" ausdrücklich unterschiedenen Sinne, woran man die Kinder Gottes erkennen will. Wenn damit nun der persönliche Heilsglaube, also um mit Luthardt's Worten zu reden „die innerliche Gewißheit und der innere Besitz" des Heils, welches die Kirche predigt, gemeint wäre, so wäre wirklich dasjenige getroffen, was uns zu Kindern Gottes macht, und auffällig bliebe dabei nur das Eine, daß man in jenen Kreisen ausschließlich die Gabe für sich beansprucht, die Geister zu prüfen, und über das was nur der Herzenskündiger wissen kann, fehlbaren Menschen ein zuverlässiges Urtheil zutraut. Da man aber, um dieses sein Urtheil zu begründen, doch wieder äußere Merkmale aufstellt, so zeigt sich sofort, daß jene „Gläubigkeit", die man meint, in der innerlichen Gewißheit und dem inneren Besitze des christlichen Heiles nicht aufgeht.

Zwar den Confessionellen gegenüber zieht man sich stets, um die schärferen Lehrbestimmungen abzulehnen, auf den Unterschied des Dogmatischen und des Religiösen zurück und betont, daß nur der Glaube, nicht die Rechtgläubigkeit selig mache. Sobald man aber von anderer Seite gedrängt wird, mit dem eben aufgestellten Unterschied Ernst zu machen, so kommt man sofort wieder mit gewissen dogmatischen Sätzen, von denen man um des Seelenheils willen nicht lassen dürfe. Der Begriff des Glaubens wird also bald im religiösen, bald im dogmatischen Sinne angenommen, oder schärfer ausgedrückt, er schwebt zwischen beiden Bedeutungen in unklarer, schillernder Mischung herüber und hinüber. Wenn Sie und Ihre Freunde es in diesem Helldunkel nicht aushalten, sondern immer und überall eine feste dogmatische Form für den persönlichen Heilsglauben verlangen, so kann man das Erstere Ihnen gewiß nicht verübeln; was aber das Letztere betrifft, so dürfte Ihnen nach dem früher Gesagten dann kaum etwas übrigbleiben, als die Kindschaft bei Gott und das persönliche Seelenheil in der Weise der alten ungebrochenen Orthodoxie aufs Neue an die strengste lutherische Lehrcorrectheit zu knüpfen. Geht aber dies, wie wir früher sahen, nicht an, was soll geschehen, um aus jenem unklaren Durcheinanderschillern von zwei ganz verschiedenen Begriffen des Glaubens, welches doch die Erweichung der dogmatischen Strenge nicht hindert, sondern weit eher fördert, herauszukommen?

Sobald man die „heilsnothwendige Lehre" auf ein geringeres Maß dogmatischer Forderungen einzugränzen sucht, geräth man gleich auf die schiefe Ebene, auf welcher kein Halt ist. Jene Halborthodoxie, die sich im Gegensatze zur „Rechtgläubigkeit" mit dem schönen Namen der „Gläubigkeit" schmückt, muß wesentliche Stücke des Dogma unbestimmt lassen, muß einige ganz mit Stillschweigen übergehen, und andere wieder in solcher Allgemeinheit ausdrücken, daß sehr verschiedene dogmatische Standpunkte sich darin wiederfinden können. Ich erinnere an die neun Artikel der Evangelischen Allianz, und an die notorische Verschiedenheit des dogmatischen Sinnes, in welchem das „Bekenntniß" zu jenen Artikeln verstanden wird. Schwerlich werden Sie die Anklage auf „Falschmünzerei", die Ihnen sonst so glatt und leicht über die Lippen geht, auf solche dogmatische Abweichungen ausdehnen wollen, wie sie unter den Allianzmännern ausgesprochenermaßen bestehen: denn da dergleichen Differenzen auch unter

den Confessionellen hervortreten, so hätten Sie ja in Hannover unter einer ganzen Falschmünzerbande gesessen. Es mag ja sein, daß eine solche Unbestimmtheit der dogmatischen Formel heutigen Tages schier unvermeidlich ist, um eine irgend beträchtliche Zahl theologisch gebildeter Männer zu gemeinsamem „Zeugnißablegen" zusammenzubringen; aber diejenigen täuschen sich selbst, welche durch den äußeren Schein dogmatischer Einheit geblendet, nun meinen, sie hätten die „heilsnothwendige Lehre" durch feste Gränzpfähle abgesteckt. Wird einmal eine sei es noch so geringe Summe von Dogmen für nothwendig zum Heile erklärt, so öffnet wirklich ausschließlich die strengste Orthodoxie die Pforten des Himmels. Denn da bei unbestimmt gehaltenen dogmatischen Sätzen der Eine da, der Andere dort die alte strenge Lehre erweicht, so kommt man, wenn man nicht ganz ins Nebelhafte gerathen will, über das Schwanken, welche Lehren man für heilsnothwendig achten soll, nicht hinaus. Man hat da die These von der heilsnothwendigen Lehre zur Einen Hälfte schon aufgegeben, und zur andern Hälfte so abgeschwächt, daß ihre Widerstandskraft gegen weitergehende Richtungen gebrochen ist. Oder führt etwa die auch in Erlangen angenommene Unterscheidung zwischen Substanz und Formulirung des Dogma zum Ziele? Ich fürchte abermals: nein! vorausgesetzt, daß man zu jener Substanz doch wieder gewisse dogmatische Sätze rechnet. Denn es möchte abermals unmöglich fallen, hier eine feste Gränze zu ziehen. Versteht man aber, was man in Erlangen freilich nicht thut, unter jener Substanz den religiösen Erfahrungsgehalt, der im Dogma sich ausgeprägt, so ist man sofort auf einen ganz andern Standpunkt hinübergetreten, von dem ich nicht läugnen will, daß er eben der meinige ist. Oder endlich, soll man mit der sogenannten Vermittelungstheologie*) das persönliche Heil an die Anerkennung gewisser wunderbarer äußerer Geschichtsthatsachen binden, dagegen die dogmatische Reflexion über sie, ohne Schaden des Seelenheils, freigeben? Ich fürchte, mit der bloßen Anerkennung solcher äußeren Facta ist wieder dem Glauben wenig geholfen; es fragt sich vor Allem doch, was der Glaube an ihnen hat. Und damit ständen wir wieder auf dem vorigen Flecke. Entweder nämlich bedürfen wir bestimmter dogmatischer Vorstellungen

*) Ich brauche das Wort in dem jedem Kundigen geläufigen geschichtlichen Sinne.

über die Bedeutung jener Geschichten: und dann beginnt der alte Streit über das Mehr oder Weniger heilsnothwendiger Lehren von Neuem; oder es handelt sich in jenem äußeren Geschehen zuletzt um innere Thatsachen, die im Glaubensleben des Christen zu Stande kommen sollen: und dann werden eben diese dem Glauben die Hauptsache sein, und nur in ihrem Zustandekommen in uns, nicht aber in jenem Geschichtsglauben als solchen beruht das Heil der einzelnen Person.

Noch einmal also, was soll geschehen, um aus jener unklaren Vermengung von zwei ganz verschiedenen Begriffen des Glaubens herauszukommen? Es ist schon von anderer Seite darauf hingewiesen worden,*) daß jene Vermengung nicht erst von heute und gestern stammt. Aber auch die Einsicht in den Unterschied beider Begriffe ist wenigstens seit der Reformationszeit Jedem eröffnet. Wenn nämlich die Reformatoren zwischen dem historischen und dem seligmachenden Glauben scheiden, und letzteren als Gottesfurcht und Vertrauen (timor et fiducia) bestimmen, so verrathen sie, daß ihnen die Sache, auf die es hier ankommt, keineswegs fremd ist. Mag's immer geschehen sein, daß sie das Wort dann doch wieder in beiden Bedeutungen nicht nur nebeneinander, sondern auch durcheinander gebrauchen, so darf sich doch kein wissenschaftlich gebildeter Theologe unserer Zeit entschuldigt halten, wenn er dasselbe thut. Nur werden wir freilich auch den Grund jener landläufigen Verwechselung aufsuchen müssen.

Im gewöhnlichen dogmatischen Sprachgebrauch ist Glaube ein theoretisches Fürwahrhalten, sei es von Lehren, sei es von Geschichten, sei es von beiden zugleich, auf fremde Autorität hin, unter der Voraussetzung nämlich, daß diese Autorität eine göttliche sei — denn von andern Formen des Autoritätsglaubens ist hier nicht die Rede. Im specifisch religiösen Sinne dagegen ist Glaube die menschliche Seite im religiösen Verhältniß, und zwar im Unterschied von Frömmigkeit, diese menschliche Seite als Thätigkeit aufgefaßt, die Selbstbeziehung des Menschengeistes auf die göttliche Heilsoffenbarung. Seiner Form nach ist der Glaube im letzteren Sinne die

*) Vergl. Jeß, die Unionsfrage und die Schleswig-Holsteinische Landeskirche Kiel 1870, S. 89 fg.

religiöse Thätigkeit selbst, die Erhebung des ganzen Menschen, seines Fühlens, Denkens und Wollens über die Welt hinaus zu Gott; seinem Inhalte nach ist er ein persönliches Sichaufschließen des menschlichen Ich für das göttlich dargebotene Heil, ein persönliches Ergreifen dieses Heils und persönliche, immer aufs Neue in der religiösen Erhebung gewonnene Gewißheit des Heilsbesitzes. Dieses Heil selbst aber, was ist es seinem Wesen nach anders, als die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott? Der innere Friede der Seele mit Gott, ihre Freude in Gott, die ungehemmte Entfaltung und stetige Förderung unsers höheren Lebens aus Gottes Kraft und das selige Bewußtsein der persönlichen Gottesnähe — alles dies in ununterbrochenem Fortschreiten angeschaut, bis zur denkbar höchsten, im irdischen Leben freilich nur annäherungsweise erreichbaren Vollendung hin — dies und nichts Anderes ist es doch wohl, was jeder Fromme unter dem Heile versteht, und was er mit eben diesem Namen zugleich als das höchste Gut, als den Einen schlechthin werthvollen, in sich selbst schlechthin unzerstörbaren Besitz des menschlichen Geistes bezeichnet.

Von diesem Heile nun können wir, wie schon angedeutet, eine vollkommenere oder unvollkommenere Erfahrung haben, und demgemäß wird auch der Heilsglaube ein vollkommenerer oder unvollkommenerer sein. Irgend welche Erfahrung des Heils wird jeder Fromme gemacht haben, wenn anders alle wirkliche Religion ein wirkliches und kein eingebildetes Wechselverhältniß des menschlichen und des göttlichen Geistes ist. Wohl aber kann, was auf einer niederen Stufe als Heil erscheint, auf einer höheren wieder als ein religiös unbefriedigender Zustand, also beziehungsweise als Unheil empfunden werden. Uns Christen ist es nun unumstößlich gewiß, daß ein höheres Heil, als das in Jesu Christo offenbarte, überhaupt nicht gedacht werden könne, ja, daß alles, was sonst als Heilsoffenbarung vorkommt, im Vergleiche mit dem Heile in Christo diesen Charakter wieder verliert. Von diesem unsern christlichen Heilsglauben müssen wir aber Rede stehen können, und zwar, wo es sich um wissenschaftliche Auseinandersetzungen handelt, in der Weise der Wissenschaft. Wie anders soll dies nun möglich sein, als durch Zurückgehen auf das allgemeine geistige Wesen desjenigen religiösen Verhältnisses, welches in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi, und in der Herzenshingabe an ihn, thatsächlich verwirklicht ist? Wir sind mit Einem Wort an

die Thatsachen der christlichen Heilserfahrung gewiesen, die immer und überall im persönlichen Glaubensleben der Christen sich wiederholen. Aus diesen Thatsachen müssen wir die Heilsordnung Gottes, die in Jesu Christo geschichtlich offenbart ist, wiedererkennen. Wir müssen im Stande sein, den Nachweis zu führen, daß jener ganze, bei aller unerschöpflichen Mannigfaltigkeit frommer Erregungen in seinen Grundzügen festgeordnete Verlauf innerer Thatsachen des Geisteslebens, der die eigentliche Substanz des christlichen Heilslebens ausmacht, der Natur der Sache nach das vollkommene religiöse Verhältniß ausdrückt, über welches hinaus ein höheres gar nicht gedacht werden kann; daß also wirklich die christliche Heilsoffenbarung in ihrem über jede geschichtliche Zuständlichkeit erhabenen religiösen Gehalte der schlechthin vollkommene Ausdruck der ewigen Heilsordnung, oder des ewigen Heilswillens Gottes, und insofern in That und Wahrheit das Wort Gottes an die Menschen sei.

Auf diesen streng wissenschaftlichen Nachweis, den ich mir allerdings zu führen getraue, müssen wir an dieser Stelle verzichten. Dagegen wird es nach dem eben Gesagten nicht schwer fallen, den eigenthümlich religiösen Gehalt des christlichen Heils mit ein paar Worten zu bezeichnen. Ist das Heil überhaupt die Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, so ist das christliche Heil das durch Jesus Christus geschichtlich offenbarte Kindschaftsverhältniß des Menschen zum himmlischen Vater, dieses Kindschaftsverhältniß aber im bestimmten Gegensatze zu dem Knechtschaftsverhältnisse unter dem Gesetze und unter der Sünde. Von dieser Knechtschaft wissen sich die Gläubigen durch die Heilsoffenbarung in Christo erlöst und mit dem himmlischen Vater trotz ihrer Sünde und Schuld versöhnt. Diese Erlösung und Versöhnung ist im göttlichen Gnadenrathschluß ewig begründet, geschichtlich in Jesu Christo offenbart, den einzelnen Personen aber, welche der göttlichen Heilsordnung sich unterwerfen, thatsächlich zugeeignet durch den in ihrem Herzen sich bezeugenden göttlichen Geist. Die Bedingung aber, unter welcher wir dieser Erlösung und Versöhnung wirklich theilhaftig werden, ist Buße und Glauben, beides als innere Thatsachen gefaßt, die im menschlichen Geistesleben zu Stande kommen müssen. Die Buße ist das aufrichtige Bekenntniß der eigenen Ohnmacht des natürlichen, gesetzlichen und sündigen Menschen, das Heil oder die Lebensgemeinschaft mit Gott durch sich selbst, aus eigener Kraft oder durch eigenes Verdienst zu erwerben.

Was wird nun in diesem Zusammenhange der „heilsame" oder seligmachende Glaube sein? Doch sicher nichts anderes, als das hingebende Vertrauen auf die in Christus offenbarte göttliche Gnade, das persönliche Ergreifen und Aneignen des in Christus göttlich dargebotenen Heils, als eines freien göttlichen Gnadengeschenks, mithin als eines geistigen Gutes, das über alle eigene natürliche Kraft des endlichen und sündigen Ich hinaus, uns einzig durch ein göttliches Thun im menschlichen Geistesleben — im geschichtlichen Gesammtleben der Menschheit und im persönlichen Geistesleben des einzelnen Christen — zu eigen wird. Denn das eben ist die göttliche Heilsordnung, die über die allgemein sittliche Ordnung noch als eine höhere und feinere Oekonomie Gottes hinausliegt, daß der Mensch — ich drücke es mit Worten von Kahnis aus — „Gott sein Leben hingiebt, um von Gott das wahre Leben zu empfangen". Wie also Gesetz und Evangelium die beiden Hauptstücke der göttlichen Heilsordnung oder, im Hinblick auf deren geschichtliche Offenbarung, des „göttlichen Worts", so sind Buße und Glaube die beiden Pole, um welche das Heilsleben des Christen sich dreht. Ob man hierbei die Begriffe von Buße und Glauben mehr nach lutherischer, oder mehr nach reformirter Weise bestimmt, ist eine Frage, die weniger das Leben als die Schule berührt. Nach lutherischer Weise pflegt man bekanntlich Buße und Glauben als die beiden Bedingungen der Rechtfertigung zu bezeichnen, und jene als Erschrecken über unsere Entfremdung von Gott, und über den uns verurtheilenden Spruch des Gesetzes, diesen dagegen als vertrauensvolles Ergreifen des im Evangelium uns dargebotenen Gnadentrostes zu verstehen; nach reformirter Weise sieht man darin die beiden Stücke der Wiedergeburt und faßt jene als Ersterben des alten, diese als das Erstehen des neuen Menschen in uns. Mag man aber nun diese oder jene Lehrweise vorziehen, oder mag man endlich — in welchem Falle ich selbst mich befinde — beides als die religiöse und die sittliche Seite der Bekehrung unterscheiden und wieder zusammennehmen: — auf jeden Fall sind hiermit die Thatsachen der eigenthümlich christlichen Heilserfahrung beschrieben, wie sie der göttlichen Heilsordnung gemäß in jedem Christenleben sich wiederholen müssen. Auf diese inneren Thatsachen aber kommt es der christlichen Frömmigkeit doch wesentlich an, und wer nur immer diese Thatsachen in seinem Innern durchlebt hat, der ist auch ein Gotteskind und des persönlichen Heiles theil-

haftig. Auf diese Thatsachen also, und auf die sie begründende göttliche Heilsordnung, hat sich die christliche Heilspredigt in erster Linie zu beziehen; und wie wir Menschen sie immer in Vorstellungen und Begriffe kleiden, nicht das ist die Hauptsache des Christenthums, daß wir eine richtige Theorie von den Mitteln ihres Zustandekommens entwerfen, sondern dieses, daß sie wirklich in uns Allen zu Stande kommen.

Ich wüßte nicht, was ein wirklich gläubiger Christ gegen diese Sätze irgend Erhebliches einwenden könnte, gesetzt auch, er wäre für seine Person überzeugt, daß ohne eine bestimmte Theorie von den Mitteln und Wegen die Sache selbst, auf die es hier ankommt, nicht sicher gewonnen werden könnte.

Der seligmachende Glaube bezieht sich also eben auf jene göttliche Heilsordnung, durch welche die persönliche Aneignung und Erfahrung des Heils nach bestimmten unverbrüchlich festen Normen, in einer bestimmten Reihenfolge von geistigen Acten und Erlebnissen des Menschen geregelt ist, wobei ich nur um der Kürze willen nicht näher ausführen will, inwiefern jedem Acte gläubiger Erhebung des Menschen eine göttliche Rückwirkung entspreche, und jedem Momente frommen Innewerdens des Menschen ein göttliches Thun als wirkende Ursache zu Grunde liege. Der unmittelbare und nächste Gegenstand des persönlichen Heilsglaubens ist sonach der den Proceß des Heilslebens ordnende und durchwaltende Heilswille des himmlischen Vaters selbst, und das, was dieser Heilswille als eine, jenseit alles menschlichen Beliebens und eigenen Könnens stehende Gnadengabe, wenn anders wir jener göttlichen Ordnung des Heilslebens uns schlechthin hingeben wollen, uns anbietet: die Erlösung von dem Schuldgefühl vor Gott, wie von der Macht der Sünde im Herzen, die Versöhnung des Menschen mit Gott, und die Gewißheit des Versöhntseins Gottes mit ihm, die Mittheilung des Geistes Gottes, der uns unserer Kindschaft beim Vater versichert und uns als Kinder Gottes zur Erfüllung seiner Gebote befähigt. Sofern aber erst im Glauben der Uebergang von der niederen Stufe der allgemein sittlichen Ordnung Gottes zu der höheren Stufe, die wir die Heilsordnung nennen, sich vollzieht, kann man mit dem Worte Glauben oder richtiger Glaubensleben im eigenthümlich christlichen Sinne den ganzen Verlauf des christlichen Heilslebens nach seiner menschlichen Seite bezeichnen, das im Glauben ja nicht blos seine lebendige Wurzel hat, sondern sich

selbst in einer fortlaufenden Kette von Glaubensacten vollzieht. In diesem Sinne ist, wie Pastor Jeß kürzlich gesagt hat (a. a. O., Seite 70), nichts heilsnothwendig als der christliche Glaube selbst.

Jedenfalls kann man, sobald man den eigenthümlichen Gehalt des christlichen Glaubens in seinem geistigen Wesen entwickeln will, dies lediglich durch Beschreibung des bestimmten religiösen Wechselverhältnisses thun, welches im Glaubensbewußtsein des Christen thatsächlich gegeben ist, also durch Beschreibung des ganzen Verlaufes innerer Erlebnisse und Acte des Geisteslebens, die gerade der christlichen Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gepräge verleihen. Wo diese innern Thatsachen sich finden, dort und nirgends sonst ist auch das christliche Heil, selbst angenommen, die gläubige Person, welche sie in sich durchlebt, könne nur in stammelnder Rede davon Rechenschaft geben.

Wenn nun aber weiter die Frage nach den Mitteln entsteht, durch welche wir den Weg zum Heile thatsächlich finden und auf demselben sicher fortschreiten können, so werden wir sofort an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo gewiesen. Jenes eigenthümliche Wechselverhältniß des göttlichen und des menschlichen Geistes, welches das Wesen des Christenthums ausmacht, ist thatsächlich in der Persönlichkeit Jesu Christi verwirklicht und erst durch Ihn eine lebendige Wirklichkeit im geschichtlichen Leben der Menschheit geworden. Nach der in allen lebendigen Gliedern der christlichen Kirche sich immer aufs Neue wiederholenden religiösen Erfahrung ist daher das christliche Heil durch die persönliche Hingabe des Herzens an Jesum den Christ, oder mittelst des Glaubens, daß Jesus Christus ihr Erlöser sei, in ihnen zu Stande gekommen. Hier ist nun der Punkt, an welchem zu dem Heilsglauben im vorhin besprochenen Sinne allerdings eine geschichtliche Thatsache hinzutritt. Wir Christen haben thatsächlich das christliche Heil als Gegenstand unseres Glaubens und als Inhalt unserer eigenen Lebenserfahrung nur mittelst des Evangeliums Jesu von der Gnade Gottes und des Evangeliums von Jesu dem Christ, als der Thatoffenbarung der göttlichen Gnade. Eben darum kommt der christliche Glaube nun einmal von dem gläubigen Anschlusse an die Person Jesu Christi nicht los. Denn während fast in allen andern Religionen, welche auf persönliche Stiftung zurückgehen, der Religionsstifter hinter seiner

Lehre zurücktritt,*) und darum auch für seine Anhänger nicht selbst ein Gegenstand des „Glaubens" geworden ist, ist im Christenthume Person und Lehre Jesu untrennbar. Jesus hat den Heilswillen des himmlischen Vaters nur darum offenbart, weil er ihn zugleich thatsächlich erfüllt hat, er hat seinen Jüngern den Weg zum Heile nur darum gewiesen, weil dieses Heil in seiner Person eine lebendige Wirklichkeit war. In dem thatsächlichen Gehalte des persönlichen Selbstbewußtseins Jesu liegt also der Grund, warum das im christlichen Glauben sich ausdrückende vollkommene religiöse Verhältniß zwischen Mensch und Gott durch Jesum Christum nicht blos ein Gegenstand der Lehre und Ueberlieferung, sondern in erster Linie eine neue geistige Lebensmacht, ein religiös und sittlich erneuerndes, Gemeinschaft bildendes und Gemeinschaft erhaltendes Princip in der Menschheit geworden ist. Hierdurch allein erklärt sich auch der sonst so merkwürdige Umstand, daß von Anbeginn an in der christlichen Kirche die Aussagen des Glaubens über das in Jesu Christo offenbarte, durch Jesum Christum den Gläubigen thatsächlich vermittelte Heil sich zunächst immer in die Form von Aussagen über Person und Werk Jesu hineingelegt haben. Der Glaube an die in Jesu erschienene Heilsgnade Gottes kommt thatsächlich eben immer als Glaube an Jesum Christum, den persönlichen Heiland, zu Stande. Der eigenthümliche Gehalt des christlichen Heilsglaubens ist durch jene Aussagen über des Heilands Werk und Person den Gläubigen lebendig anschaulich und gegenwärtig, und dadurch erst zu einem selbstgewissen geistigen Besitze geworden: die Thatsache der Erlösung des endlichen und sündigen Ich von allen seine Gemeinschaft mit dem Vater hemmenden Mächten durch die Aussage, daß Jesus Christus unser Erlöser sei; die Thatsache der Versöhnung oder der Aufhebung unserer Entzweiung mit Gott durch die Aussage, daß Gott in Christo die Welt mit sich selber versöhnt habe; die Thatsache unserer neu gewonnenen Kindschaft oder Sohnschaft bei Gott durch die Aussage, daß Jesus Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, gekommen sei, um alle, die an ihn glauben, zu Kindern Gottes zu machen. Und

---

*) Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet der Buddhismus, dessen Vergleichung mit dem Christenthum überhaupt die interessantesten Beobachtungen ergiebt, sowohl hinsichtlich der Aehnlichkeit, als der Unähnlichkeit beider Religionen.

diese Aussagen über das, was die gläubigen Christen thatsächlich an Jesu von Nazareth haben, sind allerdings mit dem christlichen Heilsglauben in seiner geschichtlich gegebenen Gestalt so unzertrennlich verbunden, daß es eine völlig vergebene Mühe bleibt, was neuerdings wieder empfohlen wurde, den „Jesus der Geschichte“ und den „Christus des Glaubens“ auseinanderzureißen. Mag Jemand es immer theoretisch als Möglichkeit setzen, daß ganz derselbe innere Erfahrungsgehalt, der das allgemeine geistige Wesen des christlichen Heilsglaubens ausmacht, auch unabhängig von der Person des geschichtlichen Erlösers zu Stande kommen könne — mein unvergeßlicher Lehrer, Christian Herrmann Weiße, hat bei aller persönlichen Herzenshingabe an den Heiland aus philosophischen Gründen für diesen Satz sehr lebhaft gekämpft — was hilft mir eine leere, blaue Möglichkeit, von welcher die Wirklichkeit sich nicht nachweisen läßt, oder wo wäre die Bürgschaft gegeben, daß innerlich in einem Menschengemüth unabhängig von jeder Geschichte zu Stande käme, was thatsächlich ins Gesammtleben der Menschheit nur unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen eingetreten ist? Jedes geistige Geschehen, also auch jeder Fortschritt des religiösen Bewußtseins über frühere unvollkommenere Stufen hinaus, vollzieht sich nun einmal nur auf geschichtlichem Wege, setzt die Erfüllung bestimmter geschichtlicher Bedingungen voraus — man müßte also annehmen, daß neben derjenigen Geschichte des geistigen Lebens, welcher das Christenthum seine Entstehung verdankt, ja völlig unabhängig von ihr, eine äußerlich ganz verschiedene, innerlich aber völlig gleiche Geschichte in der Menschheit sich zugetragen hätte, welche dann freilich auch ganz dieselben geistigen Wirkungen hervorbringen müßte. Eine solche Annahme aber wäre, wenn irgend etwas, doch ganz gewiß eine leere Phantasie.

Mit diesen letzten Sätzen werden auch Sie, Herr Bischof, freudig sich einverstehen: vielleicht sogar steigt Ihnen beim Lesen derselben die immerhin verzeihliche Hoffnung auf, mich mit meinen eigenen Waffen zu schlagen. Doch hören Sie zuvor mich vollständig aus. Meine Worte treffen eine, meiner festen Ueberzeugung nach, unfruchtbare Theorie, welche zugleich mit der geschichtlichen Bedeutung unseres Erlösers überhaupt alle Geschichte entwerthen würde, sie treffen aber diejenigen nicht, welche etwa mit Rothe von einem „unbewußten Christenthume“ sprechen. Denn schon dieser Ausdruck setzt voraus, daß Rothe die geschichtliche Macht des durch Jesum

Christum in die Welt gekommenen neuen göttlichen Lebens aufs Unumwundenste anerkennt, was ohnehin Keinem zweifelhaft sein wird, der in Rothe's Schriften auch nur oberflächlich Bescheid weiß, selbst wenn er von der kindlichen, rührenden Hingabe nichts wüßte, mit welcher der Selige an seinem Erlöser hing. Was Rothe mit jenem „unbewußten Christenthume" meinte, ist vielmehr dies, daß Tausende und Abertausende zu unserer Zeit es gar nicht recht wüßten, was sie Alles ihrem Erlöser thatsächlich verdankten, und daß man sie darum zu der persönlichen Quelle göttlichen Lebens zurückführen müßte, aus der sie selbst unbewußt das Beste, was sie besäßen, geschöpft hätten, daß man ihnen aber darum doch nicht einen wirklichen Antheil an dem christlichen Heilsleben, sei es immer einen der rechten, lebendigen Fülle und vollen Gewißheit ermangelnden, absprechen dürfe. So gefaßt, wird aber kein wirklich gläubiger Christ die Wahrheit des Rotheschen Satzes bestreiten dürfen — denn wer unter uns vermöchte den ganzen Reichthum des Segens, der uns in Christo aufgeschlossen ist, erschöpfend zu beschreiben? Wenn sich's aber doch immer unter unvollkommenen Menschen nur um ein Mehr oder Minder christlicher Erkenntniß handeln kann: wer unter uns könnte mit unfehlbarer Gewißheit die Gränze ziehen, wo in einer Menschenseele der christliche Heilsglaube aufhöre und wo er beginne? Thatsächlich reicht doch überall bei aufrichtiger Frömmigkeit der unbewußte Inhalt christlicher Heilserfahrung über das, was wir davon erkennen und aussprechen hinaus — ein Satz, den ich, um von zahllosen schlichten Christengemüthern zu schweigen, ausdrücklich auch auf jene vielgescholtene Classe von Theologen anwenden möchte, deren Dogmatik in Jesu nur den göttlichen Lehrer, oder den „Weisen von Nazareth" sah. Gesetzt auch, daß ich Ihnen mit diesem meinem freimüthigen Worte gründlich mißfalle, spreche ich es aus, daß es — abgesehen von vielen Anderen — doch wenig Bekanntschaft mit der unendlichen Mannigfaltigkeit des christlichen Heilslebens verrathen würde, wollte man jenen ehrenwerthen, heut zu Tage unter unserer Geistlichkeit schon ziemlich selten gewordenen Männern den Heilsbesitz absprechen.

Es fällt mir selbstverständlich nicht ein, zu behaupten, daß die ganze Fülle des religiösen Gehaltes, den die christliche Kirche in ihren Aussagen über Jesus den Sohn Gottes, den Erlöser und Versöhner der Menschheit zusammenfaßt, mit der Anerkennung Jesu als des göttlichen Lehrers erschöpft sei, und noch weit weniger kommt es

mir in den Sinn, jenes „unbewußte Christenthum", welchem die Person des Erlösers in den Hintergrund tritt, für eine unverkümmerte und normale Gestalt des christlichen Heilsglaubens auszugeben, wenn ich gleich über die Ursachen dieser abnormen Entwickelung einigermaßen anders denken werde als Sie. Im Gegentheile finde ich darin ein charakteristisches Merkmal der christlichen Religion, daß der Glaube an das, was in Christo und durch ihn ans Licht getreten ist, sich geschichtlich erst mittelst einer Reihe von Aussagen über Christi Person seines vollen Gehaltes bemächtigt hat, und sich für das fromme Selbstbewußtsein aller lebendigen Christen, noch heute so gut wie in der Apostelzeit, mit dem Glauben an Jesum den Christ zu einer untrennbaren Einheit zusammenschließt. Insofern kommt allerdings in den seligmachenden Glauben, der in seinem reinen geistigen Gehalte betrachtet, von allem Geschichtlichen unabhängig ist, ein geschichtlicher Bestandtheil hinein. Aber dieses Geschichtliche kommt nur darum hinein, weil der Glaube an Jesus den Christ die dem Christenthume als dieser geschichtlichen Religion wesentliche Weise ist, in welcher sich das in der Person Jesu als geistige Thatsache aufgeschlossene religiöse Verhältniß verwirklicht. Der gläubige Anschluß an die Person des Erlösers ist für die bewußte christliche Heilserfahrung die geschichtlich nothwendige Form, ohne welche sie überhaupt nicht wäre, was sie thatsächlich ist, man müßte denn wieder statt mit wirklichen Thatsachen des Glaubenslebens mit leeren Abstractionen zu rechnen belieben. Also weil die innern Thatsachen des christlichen Selbstbewußtseins — obwohl sie rein begrifflich betrachtet sich auch abgesehen von einem Geschichtlichen beschreiben lassen können — doch diese Beziehung auf ihren Ursprung mit geschichtlicher Nothwendigkeit in sich schließen, so geht es nimmermehr an, ein Christenthum ohne Christus verkündigen zu wollen. Dies wird noch klarer, wenn man dabei auch die eigenthümliche Natur des religiösen Verhältnisses betrachtet. Gerade weil dieses im persönlichen Selbstbewußtsein des Menschen zu Stande kommt, so ist es weit weniger, als dies auf andern Gebieten des Geisteslebens der Fall sein mag, ablösbar von der Persönlichkeit seines ursprünglichen Trägers. Liegt diese Ablösung bei andern positiven Religionen nichts destoweniger thatsächlich vor, so ist dies nur ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, obwohl auch ihnen die geistigen Züge ihrer Stifter unauslöschlich aufgeprägt sind. Dagegen fordert

gerade das vollkommene religiöse Verhältniß seine persönliche Selbstdarstellung in Dem, von welchem aus es sich als lebendiges Princip eines religiösen Gesammtlebens erwiesen hat, und kann ohne persönliche Hingabe an Ihn, den persönlichen Quell dieses Lebens, sich nicht in seiner ganzen, unverkümmerten Fülle in unseren Seelen entfalten. Eben darum sagt das christliche Selbstbewußtsein aus, daß unsere Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater vermittelt sei durch unsere Gemeinschaft mit Jesu Christo, unserem Erlöser.

Aus dem Gesagten erhellt nun aber sofort, daß dieser unser Glaube an Christus mit jenem Auctoritätsglauben, mit dem der persönliche Heilsglaube so häufig verwechselt wird — ich meine mit jenem theoretischen Fürwahrhalten auf eine äußere, für göttlich gehaltene Auctorität hin — unmöglich auf Eine Stufe gestellt werden kann. Es ist dies einfach darum unmöglich, weil er die nothwendige und wesentliche Form des bewußten christlichen Heilsglaubens selbst ist, und darum in und mit der vollen christlichen Heilserfahrung selbst, nicht zufälliger-, sondern nothwendigerweise zugleich gesetzt ist. Dagegen ist ebenso klar, daß vom Geschichtlichen durchaus nichts weiter zum christlichen Heilsglauben nothwendig gehört, als was innerhalb der geschichtlichen Gemeinschaft, von welcher Jesus Christus das Haupt ist, das thatsächliche Zustandekommen der inneren Heilsthatsachen ermöglicht. Dies Eine ist aber lediglich dies, daß das vollkommene religiöse Verhältniß des Menschen zum himmlischen Vater durch Jesum Christum voll offenbart und in Ihm vollkräftig verwirklicht sei, und daß wir also in der vertrauensvollen Hingabe des Herzens an Ihn auch alles, was zur Gemeinschaft mit dem Vater erfordert wird, finden werden.

Verzeihen Sie diese lange Exposition, die ich leider nur nicht vermeiden konnte, sollte in die Erörterung der Streitfrage, um welche es eben sich handelt, die nothwendige Schärfe und Klarheit kommen. Aber Professoren sind nun einmal Pedanten. Sie denken einen Gedanken gern bis zu Ende aus, und bleiben dabei nicht selten hinter dem Adlerfluge kräftiger Geister zurück, die es nur einige glaubenseifrige Worte kostet, um — Eins, Zwei, Drei! mit den schwierigsten Dingen fertig zu werden. So mögen Sie's immerhin meinem akademischen Schulzopfe zuschreiben, wenn ich nichts für heilsnothwendig halten kann, als was schlechterdings zur persönlichen Gemeinschaft der einzelnen Seele mit ihrem Gotte gehört, und nichts für

einen nothwendigen Bestandtheil des christlichen Heilsglaubens, als was das geistige Wesen des in der Person Jesu Christi aufgeschlossenen religiösen Verhältnisses ausmacht, und was das Zustandekommen dieses Verhältnisses in jedem Menschenherzen nothwendig bedingt. Können Sie in obiger Darlegung eine Lücke entdecken, oder mich auf einem logischen Fehlschlusse ertappen, so würde ich Ihnen dafür nur dankbar sein; nur verschonen Sie mich, wenn ich bitten dürfte, mit bloßen Behauptungen und Kraftausdrücken, mit denen man die Sache doch nicht vom Flecke bringt. Auch wünschte ich nicht, daß der Streitpunkt durch etwaige Einwürfe verschoben würde, die wieder nur auf jener bereits aufgezeigten Vermischung des persönlichen Heilsglaubens und des (historischen oder dogmatischen) Auctoritätsglaubens beruhten. Denn solchen Einreden gegenüber bliebe mir wirklich nichts übrig, als das schon Gesagte noch einmal zu sagen.

Wenn aber gegen die bisherige Darlegung sich schwerlich etwas Gegründetes einwenden läßt, so müssen wir uns wohl auch die Consequenzen gefallen lassen, die aus den aufgestellten Sätzen hervorgehen. Wenn vom Historischen weiter nichts zum Zustandekommen des christlichen Heiles gehört, als die vom Geiste Christi selbst in unserm Herzen gewirkte Gewißheit, daß Jesus Christus wirklich und wahrhaftig unser Erlöser sei, so darf man das Heil auch nicht von anderweiten, historischen oder dogmatischen Annahmen abhängig machen. Nichts also, was nur geschichtlich gewiß ist, kann als solches nothwendig zum Heile sein. Und ebensowenig ist irgend etwas nothwendig zum Heil, was schon eine bestimmte Darstellung und Beschreibung des Heiles in Christo enthielte, gesetzt auch, dieselbe wäre noch so correct und durch noch so ehrwürdige Auctoritäten empfohlen. Daher muß ich es zunächst ganz entschieden bestreiten, daß der christliche Heilsglaube an das Fürwahrhalten einer bestimmmten Summe von äußeren Thatsachen des Lebens Jesu geknüpft sei, möchten diese Thatsachen zum geschichtlichen Verständnisse dieses Lebens und der von diesem Leben ausgegangenen geistigen Macht auch noch so wesentlich sein. Gestatten Sie mir, diesen Satz an Einem Beispiel, statt aller andern, zu erläutern. Wenn irgend etwas, so gehört gewiß Sein Tod am Kreuz zu der Vollendung Seines vom Vater Ihm übertragenen Berufs und zur Vollständigkeit unseres Bildes von Seinem erlösenden Wirken; ja wie den Aposteln erst durch dieses Kreuz sich das tiefere Verständniß Seines

Evangeliums aufschloß, so ist Golgatha die weltgeschichtliche Stelle geworden, an welcher der neue christliche Glaube sich vom Judenthum losriß. Und dennoch hat unser Herr das Evangelium vom Reiche Gottes gepredigt, ohne vor Allem — wie schon Pastor Jeß (a. a. O., S. 91) sehr richtig bemerkt hat — darauf Bedacht zu nehmen, in seinen Zuhörern die Einsicht in die „stellvertretende und dadurch versöhnende Bedeutung seines Todes" zu begründen. Er hat Vielen, die von Seinem dereinstigen Kreuzestode nichts ahnen konnten, einfach auf Grund ihrer gläubigen Hingabe an Seine Person die Vergebung ihrer Sünden verkündigt, vergl. z. B. Matth. 9, 2. Er hat, noch bevor Er den Jüngern von Seinem Leiden und Sterben zu reden begann, den Petrus selig gepriesen, einfach wegen des freudigen Bekenntnisses zu Ihm, als dem Sohne des lebendigen Gottes. Der Glaube an Seine Person und die von Ihm ausgehende Gotteskraft hat nach dem Zeugnisse der Evangelien also zum Heile geführt auch ohne jede Kunde von der Bedeutung Seines Todes: diese Kunde kann also an sich nicht heilsnothwendig sein. Vom ersten Anbeginn seines öffentlichen Auftretens an hat Jesus Christus erlösend gewirkt: diese Wirksamkeit kann also auch nicht an die Thatsache Seines Todes schlechthin gebunden sein. Ja wenn man nicht Mißverständniß oder Mißdeutung zu fürchten hätte, so ließe sogar, in diesem Sinne sich sagen: Nach dem thatsächlich in Seinem Selbstbewußtsein gesetzten, in Seiner Persönlichkeit dargestellten Gehalt wäre Er unser Erlöser, selbst wenn er nicht am Kreuze gestorben wäre. Ich weiß recht gut, welche künstliche dogmatische Theorie man zu Hülfe kommt, um dieser Folgerung zu entgehen. Aber selbst wenn man sagt, unser Heiland habe während Seines Erdenlebens erlösend gewirkt im Hinblicke auf Sein bevorstehendes Opfer am Kreuz, das in der Anschauung Gottes eine ewig gegenwärtige Thatsache war, so kommt man — ganz abgesehen von der dogmatischen Brauchbarkeit dieses Satzes — doch jedenfalls nicht um das Zugeständniß herum, daß an jener Theorie ganz gewiß nicht das Heil hängt. Denn sonst hätte sie unser Herr einem Jeden, den Er aufnahm in Seine Gemeinschaft, als unerläßliche Bedingung des Heils auflegen müssen. Hängt aber der Glaube an das in Christo erschienene Heil nicht einmal von der Thatsache unbedingt ab, in welcher sich doch die ganze Fülle Seiner erlösenden Liebe so anschaulich wie in keiner andern zusammenfaßt — von welcher andern Thatsache Seines Lebens,

möge sie an Ihm oder von Ihm vollbracht worden sein, will man dann noch behaupten, daß der christliche Heilsglaube mit ihr stehe und falle? Sonach wird es wohl bei dem Worte des Pastor Jeß (a. a. O., S. 67) sein Bewenden behalten, heilsnothwendig sei nichts „außer der Herzenshingebung an unsern himmlischen Vater, zu welcher der Heiland uns führen will". Denn wenn doch für aufrichtige Christen unzweifelhaft Jesus Christus selbst der beste Ausleger desjenigen ist, was zum Heile erfordert wird, mit welchem Rechte dürfen wir dann das Heil an andere Bedingungen knüpfen wollen, als Er selbst dies nach dem Zeugnisse der Evangelien that? „Thut Buße und glaubt an das Evangelium (Marc. 1, 15)," das ist die Summa der Predigt vom Gottesreich, mit welcher der Heiland hervortrat. Der „Glaube an das Evangelium" aber ist in Jesu Munde nichts anders, als die Herzenshingebung an die Reichsordnung des himmlischen Vaters, wie Jesus selbst nach den ältesten Urkunden sie in Wort und Gleichniß geschildert hat, und der vertrauensvolle Anschluß an Den, mit dessen Person das Reich Gottes thatsächlich unter den Menschen erschienen ist. In diesem Glauben an das Evangelium ist die ganze Fülle des christlichen Heils zusammengefaßt. Die christliche Theologie mag versuchen, den religiösen Gehalt dieses Glaubens, so gut sie's vermag, auseinanderzulegen, und so den unerschöpflich reichen, in diesem Glauben uns zu eigen gewordenen Besitz auf Grund persönlicher und gemeinsamer Erfahrung immer genauer und vollkommener zu beschreiben: das Heil aber hängt von dieser theologischen Arbeit nicht ab, wir müßten denn meinen, die „lutherische Kirche" wisse besser als der Herr selbst, was zum Heile der Seelen erfordert werde.

Wie wichtig also auch die klare dogmatische Rechenschaft über das Heil zum wirklichen Verständnisse der Heilsthatsachen und Heilserfahrungen wäre, man kann das Heil besitzen auch ohne sie, und auch eine sehr unvollkommene Darstellung desselben, vorausgesetzt, sie wäre ein wirklicher Ausdruck des persönlichen Glaubens, reichte hierzu schon vollkommen aus. Denn das natürlich wird Keiner behaupten wollen, es könne Jemand vom Heile Erfahrung besitzen, ohne irgend zu wissen, daß er glaube und was er glaube. Sofern der Glaube Gewißheit ist, ist in ihm immer zugleich ein Moment des Wissens gesetzt, und jede neue Gewißheit wird immer auch ein neues Wissen erzeugen. Nur ist über die Form dieses Wissens damit noch gar

nichts gesagt und ebensowenig ist damit zugestanden, daß dieses Wissen als solches für sich einen selbständigen Bestandtheil des Glaubens bilde, geschweige denn, daß es im Glaubensacte die Hauptsache sei. Doch ich muß mich hüten, vielleicht wieder pedantisch zu werden, und gar zu tief in psychologische Fragen mich einzulassen. Ueberdies wird es jetzt kaum noch erforderlich sein, von dem Ihnen so anstößigen Satze des Pastor Jeß, daß die christliche Religion die Aneignung irgend welcher Lehre gar nicht in erste Linie stelle, das wunderliche Mißverständniß abzuwehren, als setze der christliche Glaube gar kein Bewußtsein um seinen Inhalt voraus. Selbst jenes „unbewußte Christenthum", von welchem früher die Rede war, wird darum doch noch keine bewußtlose Frömmigkeit, auch keine bewußtlose Sittlichkeit sein; gesagt ist vielmehr mit dem Ausdrucke nur, daß das Christliche darin als solches noch nicht, oder noch nicht recht zum Bewußtsein gekommen sei. Die bewußte christliche Frömmigkeit also stellt sich nothwendigerweise, wie alles was für unser Bewußtsein sei es außer ihm sei es in ihm vorhanden ist, in bestimmten Vorstellungen dar, und ebenso setzt das Bewußtsein um sie, wenn wir seine Entstehung betrachten, irgend welche ihm vorangegangene Vorstellungen voraus. Aber diese Vorstellungen sind nie durch den vorgestellten Inhalt ausschließlich bestimmt, sondern wie sich leicht zeigen ließe, durch die ganze geistige Entwickelungsstufe des Menschen in ihrer Wechselwirkung mit der Gesammtentwickelung: dieselben sind bald mehr sinnlicher, bald mehr geistiger Art, und nur dem strengsten wissenschaftlichen Denken mag es gelingen, dieselben wenigstens annäherungsweise in die rein gedankenmäßige Form zu erheben. Also kurz und gut: wo sich's um innere Thatsachen unseres Glaubens handelt, müssen wir freilich uns selbst und Andern davon Rede stehn können; aber so gewiß ein Unterschied ist zwischen der Sache selbst und der Rede darüber, so gewiß hängt von der Geschicklichkeit, unseren Glauben in richtige Gedanken und angemessene Worte zu kleiden, der wirkliche Besitz des Glaubens nicht ab. So kann zum Beispiel die Rechtfertigung aus dem Glauben sehr wohl als wirkliche Thatsache in einem Menschenherzen vorhanden sein, auch ohne daß der Gerechtfertigte darunter eine klare Vorstellung von jenem Vorgange besäße, geschweige daß er nun gerade die „richtige Lehre" besitzen müßte. Mit dieser Unterscheidung aber, Herr Bischof, die Sie unzweifelhaft selbst, bei ruhiger Erwägung, nicht werden abweisen können, fällt so

ziemlich die Hälfte aller Ihrer Aufstellungen in dem Aufsatze „Eine neue Unionskirche" fort. Ich müßte fürchten, trivial zu werden, wollte ich noch daran erinnern, daß das Maß theologischer Erkenntniß, welches Jemand besitzt, noch lange nicht das Maß seiner Frömmigkeit und umgekehrt das Maß seiner Frömmigkeit noch lange nicht das Maß seiner theologischen Erkenntniß bestimmt. Und wenn man auch das Erstere lebhaft bedauern mag, für das Letztere wenigstens kann man Gott nicht laut genug preisen — denn sonst stände es wahrlich schlimm um das Seelenheil von Millionen einfacher Christen!

In der That, es kann unmöglich Ihr Ernst sein, daß ein Glaube, der nicht auf einer festen, scharf umgränzten Lehre beruht, ein formloser, und darum werthloser Glaube wäre. Und ebensowenig können Sie den ganz richtigen Satz, daß die Mittheilung und Darstellung des Glaubens in der Rede irgendwelche mittheilbare Vorstellungen von diesem Glauben erheische, mit dem völlig unbewiesenen Satze verwechseln wollen, daß jeder Glaube, der nicht in bestimmten kirchlich fixirten und überlieferten Lehren sich ausprägt, eine „leere Illusion" sei. Vollends gar, wenn Sie fordern sollten, daß Jeder, der seinen Glauben nicht in die Form der überlieferten Lehre kleidet, es ehrlicherweise selbst anerkennen müsse, der Inhalt des Glaubens, den er bekennt, sei eine leere Illusion —: so hörte einer solchen Sprache gegenüber ja jede Möglichkeit ruhiger Erörterung auf. Denn wer könnte mit kaltem Blute die Zumuthung hinnehmen, sich selbst zum elendesten Heuchler zu stempeln, und leere Täuschung die Thatsachen des Glaubens zu nennen, die er selbst, ob auch in andern als den hergebrachten Worten bekennt? Doch Sie setzten vorsichtig hinzu — es ist speciell von der Rechtfertigung aus dem Glauben die Rede — die Rechtfertigung durch den Glauben „im biblischen Sinne" sei in diesem Falle eine leere Illusion, und müsse ehrlicherweise dafür anerkannt werden. Doch auch mit dieser Beschränkung würden Ihre Worte ein schweres Unrecht gegen viele aufrichtig fromme Christen enthalten, wenn anders, was ich nicht glauben kann, Sie deren ganze Tragweite erwogen hätten. Es genüge indeß auf das, was Pastor Jeß schon selbst geantwortet hat, zu verweisen.*)

*) Schleswig-Holsteinisches Kirchen- und Schulblatt 1869, Nr. 42. Sp. 466.

Ich frage auch gegenwärtig nicht, ob die Dogmen, an welchen nach Ihnen die Rechtfertigung durch den Glauben als an einer „Kette", „vom Himmel herabhängt", nun wirklich im Sinne der biblischen Schriftsteller selbst, die „biblische" Rechtfertigung aus dem Glauben bedingen. Aber gäbe es wirklich nach den biblischen Schriften selbst nur eine einzige Weise, von den Thatsachen des christlichen Glaubens, unter denen die Rechtfertigung ja freilich die vornehmste ist, Rede zu stehen, und wäre diese Eine Darstellungsform für das Heil der Seelen so wesentlich, daß jede Entfernung von ihr den Verlust der Seligkeit nach sich zöge?

Wenn wir auf die Ursprungszeiten der Kirche zurückgehn, so stellt eine reiche Mannigfaltigkeit apostolischer Lehrweisen sich dar, die man wohl ignoriren, aber nicht wegleugnen kann. Die Ausdrücke und Wendungen, deren sich die Apostel bedienen, um das Heil zu beschreiben, sind andere als jene, deren der Heiland selbst sich bediente. Ich erinnere nur an die Lehrweise des Paulus, die für den oberflächlichen Blick mit dem Inhalte der Bergpredigt so wenig gemein hat, um vieles Andere, was nahe genug zur Hand liegt, nicht zu erwähnen. Wo ist im ganzen Neuen Testament — die „Hirtenbriefe" etwa ausgenommen — von fertigen, übereinstimmend überlieferten Dogmen, an welche das Heil gebunden wäre, die Rede? Sie machen nun freilich einen Versuch, mit Hülfe der Stelle Matth. 16, 16—18 einen solchen Beweis zu beschaffen. Wenn Jesus den Petrus dort selig preist, daß er sich zu Ihm als dem „Sohne des lebendigen Gottes" bekannte, so deuten Sie diesen Ausdruck zunächst in dem Sinne der späteren Orthodoxie, und folgern dann, Jesus selbst habe das Bekenntniß, daß Er, wie Sie es ausdrücken „in Wahrheit und wesentlich der Sohn des lebendigen Gottes", also wahrhaftiger Gott und die zweite Person der Dreieinigkeit sei, „als die unerläßliche und ewige Grundlage seiner Gemeinde bezeichnet".*) Ich fürchte, es könne kaum eine ungeschichtlichere Auslegung jener Stelle geben, als diese. Ich will nicht fragen, ob der „Fels", auf welchen dort Christus seine Kirche zu gründen verheißt, überhaupt von dem Bekenntnisse des Petrus verstanden werden könne — dies würde uns in zu weitschichtige, für unsern Zweck ganz gleichgültige Erörterungen hineinführen —; wenn

*) Kirchen- und Schulblatt 1869, Nr. 34, Sp. 349.

aber behauptet werden will, daß mit dem Glauben an den Sohn des lebendigen Gottes die ganze Dogmenkette, die nach Ihnen vom Himmel herabhängt, auf unzertrennliche, und zwar heilsnothwendige Weise verbunden sei, so hieße das nichts Geringeres als dieses, daß Jesus an jener Stelle das „Bekenntniß" zu den Sätzen des sogenannten Athanasianischen Symbols als die ewige Grundlage seiner Kirche bezeichnet, und daß Petrus sich zu dem Inhalt eben jener Sätze „bekannt" hätte. Und hiermit wäre alle Exegese, und die Kirchengeschichte dazu auf den Kopf gestellt. Wie nun aber, wenn jener Ausdruck „Sohn des lebendigen Gottes" an jener Stelle, wie anderwärts noch öfter im Neuen Testament, nur die messianische Würde Jesu bezeichnen wollte, so daß die Seligpreisung des Petrus einfach seinem Glauben gälte an Jesum den Christ? Auch sonst bezeichnet das Neue Testament, in diesem Stücke offenbar ohne Vergleich weitherziger als Sie, einfach das Bekenntniß zu Jesu dem Christ als Merkmal der Kindschaft oder Sohnschaft bei Gott (1. Joh. 5, 1; vgl. Apostelgesch. 16, 31 u. ö.), und von der ältesten Christengemeinde wissen wir aus der Apostelgeschichte, daß in ihr die Taufe einfach auf den Namen Jesu des Christ erfolgte (Apostelg. 2, 38; 8, 16; 10, 48; 19, 5). Nun ist aber die Verschiedenheit des Sinnes, in welchem in verschiedenen Stellen und Schriften des Neuen Testaments die messianische Würde Jesu und der Ausdruck „Sohn Gottes" verstanden wird, für jeden Kenner der biblischen Theologie eine ausgemachte Sache, und es hieße Eulen nach Athen tragen, dies nochmals ausführlich auseinanderzusetzen. Die Vorstellungen der biblischen Schriftsteller von Jesu Person zeigen einen Fortschritt auf von einfacheren zu immer höher gesteigerten Aussagen. Wir finden hier eine Vorstellungsform, die von einem vorirdischen Dasein des Sohnes Gottes noch nichts weiß und daneben wieder die entgegengesetzte, die sein persönliches Leben bis in, ja vor den Anfang der Welt zurückverlegt, und ihn vom Himmel auf die Erde herabsteigen läßt. Wir finden die Annahme, daß Jesus Christus eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit sei, die durch die Herabkunft des heiligen Geistes zu ihrem messianischen Berufe ausgerüstet wurde, und daneben wieder die entgegengesetzte von Christus als einer wesentlich göttlichen Persönlichkeit, welche Fleisch annahm, um den Willen des Vaters auf Erden zu offenbaren. Dergleichen Verschiedenheiten sind doch gewiß dogmatisch bedeutsam. Welche Vorstellungsweise nun immer theologisch

betrachtet den Vorzug verdiene, das Heil darf man an keine von ihnen festbinden wollen, ohne dem neutestamentlichen Thatbestand ins Gesicht zu schlagen. Das sollten sich doch Diejenigen einmal gesagt sein lassen, die immer die „richtige, biblische Lehre" im Munde führen, und jede geordnete Untersuchung mit diesem Schlagworte abschneiden! Denn ganz ähnlich wie mit der Lehre von Christi Person steht es auch mit vielen andern Dogmen im Neuen Testament, die Rechtfertigungslehre nicht ausgeschlossen, wie sich leicht an diesem und einer ganzen Reihe weiterer Beispiele nachweisen ließe, auch wenn man Alles sorgfältig bei Seite läßt, worüber die heutige Schriftforschung das letzte abschließende Wort noch nicht gesprochen hat. Mögen Sie darüber auch unwillig werden, Herr Bischof, eine fertige, einstimmig anerkannte Lehre, wie Sie dieselbe voraussetzen, existirt nun einmal nicht im Neuen Testament, und es hilft Ihnen schlechterdings nichts, die bloße Behauptung ihrer Existenz mit noch so kräftiger Stimme zu wiederholen. Das „Zeugnißablegen" mag sonst so verdienstlich sein, wie es will — hier ist es ganz gewiß nicht am Platze.

Wie nun? Bestünde also gar nichts Gemeinsames unter den neutestamentlichen Schriftstellern? Gemeinsames genug, wenn anders man es zu finden versteht. Darin stimmen alle Bücher des Neuen Testaments überein, daß Jesus Christus „uns gemacht ist von Gott zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung" (1. Kor. 1, 30). Das heißt aber eben, wenn auch nicht in der Lehre, so stimmen sie doch im Glauben Alle überein, es müßte denn etwa Jemand behaupten wollen, der Glaube, in welchem ein Paulus das Heil fand, sei auch in seinem innersten, religiösen Gehalt ein anderer gewesen, als der Glaube eines Petrus oder Jakobus. Sie stimmen nicht überein in den lehrhaften Aussagen über die Person des Erlösers und über die nähere Beschaffenheit seines Erlösungswerks; sie stimmen aber überein in der Beurkundung der Thatsache, daß das Heil der Sünder und die Gemeinschaft mit Gott wirklich und wahrhaftig in der Herzenshingabe an Jesum den Christ Gottes wirklich zu finden sei; und sie stimmen weiter überein in der Bezeugung der inneren Vorgänge des Geisteslebens, durch welche aus einem Sünder ein Gotteskind, aus einem gottentfremdeten und in seiner Gottentfremdung elenden Menschen ein seiner Versöhnung mit dem himmlischen Vater gewisser, vom Geiste Gottes erfüllter, beseligter und getriebener Mensch wird. Das aber

hat allen Frommen in alter und neuer Zeit noch immer als die Hauptsache im Christenthum gegolten, und hierfür nach den Vorbildern der heiligen Schrift aus der eigenen Glaubenserfahrung heraus immer selbstgewisser und freudiger Zeugniß zu geben, lohnt wahrhaftig der Mühe. Nicht wahr, Herr Bischof, in diesem Stück sind wir einig?

Und damit genug für heute. Mag Ihnen von dem Gesagten noch so Vieles zum Anstoße gereichen, vielleicht fühlen Sie doch aus meinen Worten heraus, daß auch wir Einen Herrn und Einen Glauben gemein haben, bei aller großen Verschiedenheit unserer Theologie. Dieses Band der Gemeinschaft wollen wir nicht muthwillig zerreißen. Vielleicht hilft es uns, so Gott will, uns auch noch in manchen andern Dingen besser als bisher zu verstehen. „Verdirb es nicht, denn es ist ein Segen darin" (Jes. 65, 8).

Drittes Sendschreiben.

Der gemeinsame Glaube und die Kirchenlehre.

Bisher hatte uns immer noch die Frage beschäftigt, was heilsnothwendig sei für den einzelnen Christen; dagegen war die Frage noch gar nicht berührt, was das Gedeihen und Wohlsein der Kirche erfordere. Die Trennung beider Fragen wird heut zu Tage gerade im confessionellen Lager befürwortet. Wenn Sie, Herr Bischof, dieselben nicht auseinanderhielten, so mögen Sie mit Ihren eigenen Gesinnungsgenossen dies ausmachen. Denn, wie schon früher bemerkt, gerade die Confessionellen sind heute so ziemlich einstimmig der Meinung, der persönliche Heilsglaube reiche zur Seligkeit der einzelnen Seele aus, dagegen bedürfe die Kirche zur Erfüllung ihres Berufs allerdings ein festes, formulirtes Bekenntniß. Mit dieser Unterscheidung machen die Confessionellen es möglich, auch Solchen den persönlichen Heilsbesitz zuzugestehen, vor denen sie sonst die Thüren der Kirche so fest als möglich verschlossen halten. Ich frage nun nicht, ob bei Dem, was sie zum persönlichen Heilsglauben rechnen, nicht thatsächlich doch wieder häufig genug eine unklare Vermischung des Religiösen und des Dogmatischen unterlaufe, so daß das Zugeständniß in vielen Fällen nichts weiter bedeute, als eine gewisse

dogmatische Weitherzigkeit, die das Heil der Seelen nur an eine beziehungsweise geringere Summe von Dogmen bindet, als die Zugehörigkeit zur Kirche und das Recht auf ein Lehramt in ihr. Denn diesen Punkt betrachte ich nach dem letzten Sendschreiben als abgethan. Ich will Sie jetzt auch nicht mit der weiteren Frage quälen, welchen praktischen Werth eine Unterscheidung wohl habe, die Solchen gegenüber, die für Säulen der lutherischen Kirche gelten, sofort in die Brüche geht, und Männern einen Ehrenplatz unter den „Lutheranern" gestattet, von denen man im lutherischen Lager selber die Rede vernimmt, sie hätten nicht nur mit der „Bekenntnißsubstanz" der lutherischen Kirche, sondern auch mit den „Fundamentalartikeln" des evangelischen Glaubens gebrochen. Denn wie auffällig solch ein Ansehen der Person dem unbefangenen Beobachter auch immer erscheine, man wird im lutherischen Lager zu dieser gemüthlichen Ausnahmemaßregel zwar sicher keinen Grund, aber allerlei Gründe haben. Das Alles lasse ich jetzt, als hinreichend beleuchtet, auf sich beruhen. Vielmehr will ich zunächst das besagte Zugeständniß mit Dank acceptiren, und nehme die heutigen Confessionellen einfach beim Wort. Was wirklich nothwendig zum Heile ist, ist dies ebensogut für die Kirche wie für den Einzelnen; denn das Heil der Kirche kann doch kein anderes sein, als das Heil jedes einzelnen Christen, man müßte denn die Kirche nicht als Gemeinschaft der Gläubigen, sondern als, ich weiß nicht was für ein unerfindliches Wesen fassen, das über den Gläubigen und abgesehen von ihnen existirte. Umgekehrt, was nicht nothwendig zum Heil für den Einzelnen ist, ist auch nicht nothwendig zum Heil für die Gemeinschaft. Wird also einmal das Heil der einzelnen Person lediglich an den persönlichen Heilsglauben gebunden, so ruht das Heil der Kirche lediglich auf dem gemeinsamen Heilsglauben. Und gehört die Darstellung des Glaubensbewußtseins in bestimmten, autoritätsmäßig festgesetzten Ausdrücken und Lehren für den Einzelnen nicht zu den unerläßlichen Bedingungen seiner Gemeinschaft mit Gott, so gilt folgerichtig ganz dasselbe auch für die Kirche. Die alten Lutheraner durchschauten diese Consequenzen recht gut, und hüteten sich darum davor, zum Besten des einzelnen Gläubigen einen Nachlaß der dogmatischen Forderungen zu verwilligen, bei aller Humanität gegen die gläubige Einfalt, die was die Kirche glaubt zu glauben vermeinte und wider Wissen und Willen auf Irrwege gerieth. Wir wissen aber bereits, daß die heutigen

Lutheraner hier anders stehen, und wollen Sie nicht alle Unionstheologen insgesammt und ein erkleckliches Bruchtheil der Lutheraner dazu für ihre dogmatischen Sünden in die Hölle schicken, so werden Sie schwerlich umhinkönnen, Ihren sonstigen Freunden auch in diesem Stücke sich anzuschließen. Ist dies aber der Fall, wie wollen Sie dann der Folgerung ausweichen, daß auch der gemeinsame Heilsglaube der Festbindung an jene fertigen Bekenntnißsätze und Lehren, die Ihnen die „richtigen" heißen, nicht nothwendig bedarf?

Welchen Werth also immer eine fertige Lehre für die Kirche besitze, heilsnothwendig für die Gemeinschaft ist sie nicht. Man kann also höchstens noch eine relative Nothwendigkeit behaupten wollen, nicht für die Existenz des gemeinsamen Heilsglaubens selbst, sondern lediglich für die Sicherung eines klarbewußten und seinen Inhalt möglichst erschöpfend ausdrückenden Zeugnisses von ihm. Allein mit diesem beschränkenden Zusatz genommen, hätte die vorhergedachte Unterscheidung einen irgend verständigen Sinn. Nun leuchtet ja ohne Weiteres ein, daß eine Kirche von ihrem gemeinsamen Besitze muß Rede stehen können, und daß überall, wo es um Fortpflanzung, Erhaltung und Pflege des gemeinsamen Glaubensbewußtseins sich handelt, auch die lehrhafte Mittheilung nicht ausbleiben darf. Der einzelne Christ empfindet das Bedürfniß der Glaubenserkenntniß nur in dem Maße, als in ihm nach seinem sonstigen Bildungsgrade überhaupt das Wissensbedürfniß sich regt. Die Kirche dagegen, die allen geistigen Bedürfnissen ihrer Glieder genügen soll, muß auch diesem entgegenkommen, und dies um so mehr, je entschiedener der Zug der Zeit auf klare und sichere Einsicht in unsern wirklichen geistigen Besitzstand gerichtet ist. Ja noch mehr, die gesunde Fortentwickelung des gemeinsamen Glaubenslebens selbst hängt davon ab, daß in das christliche Heilsbewußtsein sich nichts Fremdartiges einmische, daß also nichts zum Heile, das wir in Christo haben, gerechnet werde, außer was nothwendig und wesentlich dazu gehört, daß aber auch Alles das, was wirklich dazu gehört, vor jeder Verdunkelung oder Verkümmerung geschützt bleibe. Da diese Aufgabe aber nur durch fortschreitende Einsicht in das Wesen des christlichen Heils und in die Bedingungen seines Zustandekommens in uns gelöst werden kann, so bedarf die Kirche einer kirchlichen Wissenschaft, und nur insoweit sie eine solche aus ihrem Schooße erzeugt, darf sie auch gegenwärtig noch hoffen, den geistigen Ansprüchen unserer Zeit-

genossen gewachsen zu bleiben. Insofern gehört ohne Zweifel das Lehrgeschäft „zur Erfüllung des Berufes der Kirche auf Erden", und zwar wird jene Darstellung des Glaubens in der Rede, die zu einer lehrhaften Mittheilung in dem angegebenen Sinne sich eignen soll, allerdings auch „den höchst möglichen Grad der Bestimmtheit", um mit Schleiermacher zu sprechen, bezwecken müssen.

Ich weiß nun freilich recht gut, daß diese Darlegung Sie wenig zufriedenstellt, auch wenn die Berufung auf Schleiermacher nicht etwa von vorne herein Ihr Mißtrauen wach riefe. Denn darüber sind Alle, die Confessionellen nicht ausgeschlossen, vollkommen einig, daß unsere theologische Wissenschaft immer nur Stückwerk sei, also auch der Verbesserung und Fortbildung stätig bedürfe. Aber dieser in stetem Werden begriffenen Wissenschaft stellen Sie eben die kirchliche Lehre als etwas Festes, Ausgemachtes, Unwandelbares gegenüber, und wenn auch nicht das Heil der einzelnen Seele, so soll doch die Kirche daran gebunden bleiben und alle ihre Diener darauf verpflichten. Die Voraussetzung, von der Sie dabei ausgehen, ist mit Einem Worte bezeichnet: die kirchliche Lehre fällt Ihnen mit der „biblischen Lehre" und diese wieder mit der göttlichen Heilswahrheit einfach zusammen, oder um mich so streng als möglich an Ihre eigenen Worte zu halten, Sie sehen in der kirchlichen Lehre die „nach Form und Inhalt von Gott gegebene seligmachende Heilswahrheit". Die göttliche Heilsoffenbarung ist Ihnen also in „erster Linie" übernatürliche Belehrung, genauer die Einlegung fertiger, wenn auch unverstandener Lehrsätze ins Gedächtniß der Menschen, und erst abgeleiteterweise die thatsächliche Kundmachung des Heilslebens selbst, als einer göttlich gewirkten Wirklichkeit im Menschengemüth, die aber freilich nach Ihrer Meinung nur in denen zu Stande kommt, die jene „Heilslehre" zuvor genau, wie sie Gott überliefert hat, als unfehlbare Wahrheit sich „aneignen". Und wenn Sie auch immer so freundlich sein wollten, nicht Jedem, welcher beim Aneignen der richtigen Lehre etwas versieht, die Seligkeit abzuerkennen, so ist nach Ihnen das „Bekenntniß" zu ihr, wenn ich richtig verstehe, doch für die Kirche das einzige, sichere Unterscheidungszeichen zwischen ächter und eingebildeter Kindschaft bei Gott, zwischen einem ächten und einem seelenverderblichen falschen Frieden mit Gott, ja zwischen dem seligmachenden Glauben an den lebendigen Gott selbst, und einem elenden von Menschen ersonnenen Götzenglauben, um der „blas-

phemischen Kanonisation des Zeitgeistes" und noch vieler anderer Schreckbilder, die Sie uns vormalen, nicht zu gedenken.

Ich verstehe nun vollkommen, was Sie besorgt macht, Herr Bischof, und weiß die Beweggründe Ihrer Besorgniß zu ehren. Sie fürchten bei fortschreitender Entfernung von der „richtigen Lehre" den Untergang aller ächten christlichen Frömmigkeit, die Verdrängung des seligmachenden Glaubens durch eitles Phrasengetön, das Ueberhandnehmen leeren Geschwätzes über geistliche Dinge ohne alle wirkliche, innere Erfahrung davon. Bei allem Eifer um „die richtige Lehre" verrathen Sie damit, daß Ihnen diese Lehre, wenngleich sie Ihnen „in erster Linie" steht, doch nur als die, sei es noch so nöthige, Voraussetzung des Glaubens gilt. Nicht also diese Lehre selbst, sondern der lebendige Herzensglaube ist auch Ihnen die Hauptsache im Christenthum. Und dafür drücke ich Ihnen freudig die Hand, gesetzt auch, Sie wendeten unwillig sich ab und weigerten sich, den Händedruck zu erwiedern. Nun aber fragen Sie sich doch selbst, ob wirklich das correcte „Bekenntniß" schon an sich selbst ein untrügliches Kennzeichen ächter Frömmigkeit sei. Sie können das doch unmöglich bejahen. Auch zugegeben einmal, die Gemeinschaft der Seele mit Gott könnte lediglich mittelst der Aneignung der „richtigen Lehre" zu Stande kommen, so besitzen wir Menschen doch für die innere Herzensstellung der Andern überhaupt kein untrügliches äußeres Merkmal, und auch die Kirche darf solche Merkmale für ihre Glieder nicht aufstellen wollen. Hier bleibt nun einmal nichts übrig, als dem Walten des heiligen Geistes, das keine bloße Phrase ist, zu vertrauen und diesem die Sammlung und Erhaltung einer Gemeinschaft der Gläubigen wie bisher so auch ferner anheimzustellen. „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!" dieses Wort gilt auch hier. Oder meinen Sie wirklich, wenn Christi Geist einmal in der Gemeinschaft erstorben wäre, die Menschen würden sich groß darum bemühen, den leeren Schein, als sei der Glaube in ihnen noch immer lebendig, durch allerlei schöne Redensarten aufrechtzuhalten?

Doch lassen Sie uns endlich dem Hauptpunkte des Streites etwas näher treten. Bereitwillig räume ich ein, daß Ihre Vorstellung von der göttlichen Heilsoffenbarung als göttlicher Mittheilung einer nach Form und Inhalt fertigen Lehre der Anschauung der alten Orthodoxie völlig entspricht. Das ist gerade das Wesen aller Orthodoxie, auf irgendwelche äußere Auctoriät hin, die ihr ohne

Weiteres für die göttliche gilt, eine bestimmte Summe von Lehren (oder Geschichten) für wahr zu halten. Dabei kann zu verschiedenen Zeiten oder für verschiedene Kreise jene Auctorität selbst, der man sich beugt, eine sehr verschiedene sein — den Römischen gilt zum Beispiel das Ansehen der päpstlichen Kirche für göttlich — und ebenso verschieden die Lehre, die man auf jene Auctorität hin für wahr hält. Der Grundcharakter dieser Anschauungsweise bleibt immer derselbe: die Auffassung der Wahrheit als eines festen äußeren Gesetzes — sei es für die Lehre, sei es fürs Leben, gleichviel — und das Festbinden der Geister an dieses Gesetz, als wäre dasselbe (Sie verzeihen den Ausdruck) fix und fertig vom Himmel gefallen. Natürlich erscheint auf diesem Standpunkte der Glaube sofort aufs Schwerste bedroht, sobald das äußere Ansehen dieses Gesetzes bezweifelt wird: man fürchtet dann, nach der einmal geltenden Voraussetzung mit völligem Recht, die Erschütterung jener äußeren Gesetzesauctorität grade zugleich dem Glauben selbst sein Grab. Wäre diese Anschauung nun in der evangelischen Kirche allein bei theologisirenden Juristen zu Hause, so dürfte es uns freilich nicht Wunder nehmen, Bibel und Bekenntniß der Kirche nach Art eines Strafgesetzbuchs behandelt zu sehen, obwohl auch in der heutigen Jurisprudenz das codificirte, in Gesetzesparagraphen verfaßte öffentliche Recht doch gerade nicht für schlechthin unfehlbar gilt. Theologen aber sollten wissen, daß geistliche Dinge geistlich gerichtet sein wollen. Es gab freilich eine Zeit, da war dieselbe Methode, die Wahrheit durch Berufung auf äußere Auctoritäten auszumitteln und sicherzustellen, nicht blos in der Theologie, sondern in allen Wissenschaften zu Hause, und Aristoteles hat noch im 16. Jahrhundert bei den Philosophen ganz dasselbe unverbrüchliche Ansehen genossen, als bei den Theologen die symbolischen Bücher. Auf allen andern Geistesgebieten ist dies längst anders geworden. Nur auf religiösem Gebiet hat sich — aus psychologisch leicht begreiflichen Gründen — die ältere Methode zahlreiche Freunde erhalten. Es handelt sich hier ja um Größeres, als um Erkenntniß blos menschlicher Dinge. Es handelt sich um das Verhältniß zwischen Mensch und Gott, um göttliche Heilswahrheit und menschliche Heilserkenntniß. Da meint man denn, bei der natürlichen Ohnmacht und Blindheit menschlicher Vernunft, einer festen äußeren Form, in welcher Gott die heilsame Wahrheit uns offenbart, schlechterdings nicht entbehren zu können; und da nun einmal ein

Jeder von uns das göttlich begründete, durch göttliche Wirksamkeit uns zu eigen und persönlich gewiß gewordene Heil thatsächlich nur in einer bestimmten Form, sei es von Vorstellungen, sei es von Begriffen, besitzt, so meint man sofort, diese Form selbst, in welcher der Heilsgehalt uns verkündigt und von uns selbst im persönlichen Glauben ergriffen wurde, bilde mit ihrem Inhalt ein schlechthin untrennbares Ganze, und stamme ebensogut wie dieser von Gott unmittelbar.

Was nun das wirkliche oder vermeintliche Bedürfniß einer schlechthin festen, äußeren Auctorität betrifft, so mag dasselbe individuell so begründet sein wie es will; wir werden uns jedenfalls hüten müssen, Gott vorzuschreiben, wie Er Seine Heilsordnung und Seine Heilsoffenbarung einrichten müsse, damit sie allen unsern etwaigen Wünschen genüge. Bedürfte es aber wirklich einer solchen unfehlbaren Lehre, so möchte wenigstens eine protestantische Kirchengemeinschaft diesem Bedürfnisse nur sehr unvollkommen entgegenkommen, da doch selbst die strengste lutherische Orthodoxie die Prüfung der Kirchenlehre nach der heiligen Schrift dem Grundsatze nach jederzeit vorbehält, möchte es auch mit der wirklichen Anwendung dieses Grundsatzes nicht immer zum Besten bestellt sein. Gesetzt also auch, die Bibel wäre ein förmlicher, unmittelbar von Gott publicirter Codex unfehlbarer Lehre, so würde dieses unfehlbare Lehrbuch doch wieder einer unfehlbaren Auslegung, die unfehlbare Auslegung aber eines unfehlbaren Auslegers bedürfen. Ich brauche Ihnen aber nicht erst zu sagen, wohin dieses Bedürfniß schließlich uns führt. Ich könnte Ihnen nun weiter zeigen, wie die wirkliche Beschaffenheit der Bibel doch keineswegs den Anforderungen an ein „nach Form und Inhalt von Gott gegebenes", „in Form einer Heilslehre hervortretendes Wort Gottes" entspricht. Wenn Ihnen die Beweisführung unserer alten Dogmatiker hierfür als stichhaltig erscheinen sollte, so könnte ich etwa an den Ausspruch Tholuck's erinnern, diese Beweisführung ruhe in Wahrheit „überall nur auf dem, was sie als Forderung des religiösen Bedürfnisses betrachten" und könnte mit demselben Tholuck hinzufügen: „Werden wir uns nur bewußt, ob nicht von diesem Bedürfnisse aus wir auch die Schrift ganz anders eingerichtet wünschen als sie ist." Auch Twesten urtheilt, wenn Sie Auctoritäten wünschen, nicht anders; er bekennt, die älteren Theologen „legen (in ihre Lehre von der Schrift) Alles hinein, was sie

für nöthig halten, damit die Schrift im strengsten Sinne Gottes Wort und eine in jeder Hinsicht unfehlbare Erkenntnißquelle sei". Ich kann Sie nur bitten, doch einmal die Augen zu öffnen und sich selbst davon überzeugen zu wollen, daß jene Vorstellung von Ursprung und Beschaffenheit der heiligen Schrift, gesetzt auch, sie entspräche Ihren Wünschen am Besten, vor einer unbefangenen Prüfung der Sache durchaus nicht bestehen kann. Nach dem, was schon Pastor Feß hierüber bemerkt hat,*) halte ich weitere Beweise vorläufig für überflüssig. Sie fänden deren z. B. bei Tholuck oder Rothe genug. Wenn aber diese Zeugen etwa vor Ihrem lutherischen Gewissen verdächtig scheinen, so nehmen Sie den ersten Band der Dogmatik von Kahnis zur Hand, oder desselben Verfassers „Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus". Sie können hier aus „lutherischem" Munde ungefähr dasselbe, was schon Rothe gezeigt hat, vernehmen. Es ist ein offenes Geheimniß der heutigen Theologie, vom linken Flügel der „Unionstheologie" an bis tief ins confessionell-lutherische Lager hinein, daß die ältere Lehre vom Ursprunge der Bibel, auf welcher das Recht der völligen Gleichsetzung der heiligen Schrift und des „göttlichen Worts" beruht, auch abgesehen von ihrer Undenkbarkeit – denn das würde wenigstens Viele nicht kümmern — mit dem klaren Augenscheine in Widerspruch steht. Nun kann aber nur unter Voraussetzung jener altorthodoxen Theorie, wie sie bei Calov und Quenstedt in folgerichtiger Ausbildung vorliegt, die Bibel das leisten, was Sie von derselben erwarten. Soll sie selbst „das wirkliche Wort Gottes" im strengen und buchstäblichen Sinn sein, so muß sie nothwendig, von Anfang bis Ende, nach Form und Inhalt, schlechthin von Gott selbst, oder wie die Dogmatiker sagen, vom heiligen Geiste dictirt sein, mit Ausschluß jeder andern menschlichen Thätigkeit, außer dem bloßen äußerlichen Geschäfte des Niederschreibens. Allein in diesem Falle wäre sie auch, was Sie von ihr aussagen, die Heilsoffenbarung Gottes selbst, im ausdrücklichen Unterschiede von der „bloßen" geschichtlichen Urkunde über die Heilsoffenbarung. Ich nehme mir nicht heraus, Sie ausdrücklich zu fragen, ob Sie trotz Allem, was nicht erst seit heute oder gestern dagegen beigebracht ist, an jener Theorie von der göttlichen

*) Die Unionsfrage S. 105 flg.

Eingebung der biblischen Schriften festhalten wollen, die selbst ein Philippi mechanisch findet, und, freilich nicht eben sehr glücklich, verbessern will. Ich würde Ihren Muth bewundern, wenn Sie dies thäten. Ist aber die wahrhaft menschliche Entstehung der Bibel nun einmal nicht wegzuleugnen, so ist sie auch nicht mehr Gottes Wort selbst im strengsten und eigentlichen Sinne. Wie häufig man sich darüber auch täuscht, und durch allerlei neue Auskünfte zu helfen sucht, die um kein Haar denkbarer, nein, ungleich haltloser sind als die alte, ächte orthodoxe Theorie: — sobald einmal die ausschließlich göttliche Thätigkeit bei Entstehung der biblischen Schriften aufgegeben ist, so hören sie auf, ein „nach Form und Inhalt von Gott gegebener" Codex der Heilslehre zu sein. Auch eine noch so vorsichtig umgränzte menschliche Mitwirkung, die über das von den Alten zugestandene Maß hinausgeht, hebt sofort die unbedingte Unfehlbarkeit und schlechthin göttliche Sicherheit auf, ohne welche die Schrift eben das nicht ist, was Sie so nachdrücklich behaupten.

Was nützt es also, gegen diesen doch deutlich genug vor Augen liegenden Sachverhalt beharrlich den Kopf zu verstecken? Die Sache wird dadurch doch nicht geändert. Was nützen ferner die harten Anklagen gegen die, welche, wie Sie es ausdrücken, „kein wirkliches Wort Gottes" mehr haben? Weder Pastor Jeß, noch irgend ein Anderer von uns trägt an dem, was Ihnen zum Anstoß gereicht, eine Schuld. Ueberdies — wenn Jemand bestreitet, daß die Bibel selbst Gottes Wort im strengen und buchstäblichen Sinne genannt werden könne, ist damit denn schon der Vorwurf gerechtfertigt, er wisse überhaupt von keinem „göttlichen Wort", und leugne zugleich, daß Gottes Wort, d. h. die geschichtlich offenbarte göttliche Heilswahrheit, in den heiligen Urkunden zu finden sei? Wenn aber diese Anklage durchaus einmal erhoben werden soll, — nun so lassen Sie das Gericht anheben beim „Hause des Herrn", ich meine bei jenen Confessionellen, die, wäre Ihr Vorwurf gegründet, dann ebenfalls kein wirkliches Wort Gottes mehr hätten!

Ist aber die „göttliche Heilswahrheit" in der Schrift nun einmal nicht in der Form einer fertigen, nach Form und Inhalt von Gott gegebenen Lehre überliefert, so werden wir die gesuchte unfehlbare göttliche Auctorität noch weniger in der lutherischen Kirchenlehre wiederfinden können, es sei denn, daß man seine Zuflucht nehmen wollte zu dem von der römischen Kirche erborgten Begriffe einer

unfehlbaren, die Schrift ergänzenden und ersetzenden Tradition. Eine solche Annahme träte aber ja ganz von dem Boden der evangelischen Grundsätze hinweg. Die kirchliche Lehre, wie sie in den symbolischen Büchern zusammengefaßt ist, kann also unmöglich als eine fertige, unantastbar feste betrachtet werden, und wo man dennoch mit einfacher Berufung auf sie jede weitere Untersuchung abschneiden möchte, so verwechselt man im günstigsten Falle ihren bleibenden göttlichen Wahrheits gehalt, den kein lebendiges Glied der evangelischen Kirche bestreiten wird, mit ihrer wandelbaren menschlichen Form, an deren Fortbildung wir ununterbrochen zu arbeiten haben.

Die Confessionellen thun sich nun freilich viel zu Gute darauf, daß die lutherische Kirche „die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses" sei. Wird diese Behauptung in dem Sinne verstanden, das Bekenntniß unserer Kirche stelle, im Gegensatze zu den Menschensatzungen und zu der Menschenauctorität der vermeintlich unfehlbaren römischen Kirche, das lautere, in der Schrift bezeugte Evangelium selbst als einzigen Heilsweg hin, und es bekunde auf Grund des Gotteszeugnisses in allen gläubigen Herzen, daß eben dieses Evangelium von der Gnade Gottes in Christo in der That und Wahrheit Gottes „Wort" an die Menschen sei: -- dann sage ich freudig Ja, und meine im Uebrigen nur, daß in diesem Stück Reformirte und Unirte ganz dasselbe bekennen. Ist aber der Sinn vielmehr der, im Gegensatze zur reformirten Kirche und zur Union besitze die lutherische Kirche ausschließlich die Lehre, welche „ganz genau der Schriftlehre entspreche", so muß ich diesem Satze meine Zustimmung ganz entschieden versagen. Die Sache, auf die es hier ankommt, wird sich auch ohne Besprechung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls verdeutlichen lassen, auf deren (wie man annimmt) buchstäbliche Deutung durch die lutherische Kirche der Anspruch ihrer Lehre auf größere Schriftgemäßheit bekanntlich vorzugsweise sich stützt. Mit Verweisung auf früher Gesagtes darf ich behaupten, daß schon die Beschaffenheit der heiligen Schrift selbst, die gar nicht im strengeren Sinne lehrhafte Form, in welcher das eigene Evangelium Jesu uns vorliegt, und die nicht wegzuschaffende Mannigfaltigkeit apostolischer Lehrbegriffe die Aufstellung eines kirchlichen Lehrganzen, das allein und ausschließlich das schriftgemäße heißen könne, von vorne herein ganz unmöglich macht. Aber hiervon auch abgesehen, die völlig treue Reproduction der neutestamentlichen Lehrformen, auch wenn wir uns

nur theils an die in der christlichen Urzeit übereinstimmend festgehaltenen, theils an die „entwickelteren" Vorstellungen halten wollten, geht schon aus dem einfachen Grunde nicht an, weil jedes Zeitalter seine eigenthümliche Vorstellungswelt besitzt, die sich niemals ohne Weiteres auf eine andere Zeit übertragen läßt. Irgend welche Umbildung der früheren Vorstellungen findet bei solcher Uebertragung allemal statt, selbst wenn man die früheren Ausdrücke beibehält, und dann freilich leicht den veränderten Sinn der Worte übersieht. Ich lade Sie ein, die Rechenprobe über das Gesagte zunächst einmal auf irgend einem andern geistigen Gebiete anstellen zu wollen, auf welchem die Untersuchung sich mit größerer Kaltblütigkeit führen läßt. Aber auch auf dem Gebiete der religiösen Vorstellungen gilt dasselbe Gesetz, und mit leichter Mühe ließe sich zeigen, daß Anschauungen, Voraussetzungen und Erwartungen, die für die apostolische Zeit im Vordergrunde des gemeinsamen Bewußtseins gestanden haben, in dem Schriftverständnisse des Reformationsjahrhunderts gar keinen Raum mehr haben. Anderes wieder erscheint durch die völlig veränderte Lage der Kirche in ein erheblich anderes Licht gerückt, oder durch die dazwischenliegende Entwickelung der Dogmen ungleich schärfer zugespitzt als für das Bewußtsein der Urkirche. Das Schriftverständniß hat eben auch seine Geschichte gehabt, und zwar keineswegs blos in dem Sinne einer fortschreitend sicheren Wiedererkennung des ursprünglich Gemeinten, sondern ausdrücklich auch in dem sehr andern Sinne, daß jede Zeit die Schrift in ihrem eigenen Lichte gesehen, und ihre eigenen, durch die jeweilige Entwickelungsstufe der Kirche und der gesammten geistigen Bildung bedingten Voraussetzungen zur Schriftauslegung hinzugebracht hat, um von den Voraussetzungen, die wieder für besondere Kreise der Kirche bestimmend waren, gar nicht zu reden. Wenn hierdurch auf der Einen Seite gerade die grundlegende Bedeutung der heiligen Schrift für alle Zeiten der Kirche sich aufs Neue glänzend bestätigt, so ergiebt sich daraus auf der andern Seite die Lehre, daß der dogmatische Schriftgebrauch und die geschichtliche Erforschung ihres ursprünglichen Sinnes zwei sehr verschiedene Dinge sind.

Hiernach ist leicht zu ermessen, wie es mit der Behauptung eigentlich steht, daß jener Inbegriff dogmatischer Sätze, der in den Bekenntnißschriften der Reformation theils vorausgesetzt, theils ausdrücklich niedergelegt ist, nach Form und Inhalt mit der „Schrift-

lehre" zusammenfalle. Ausschließlich auf dieser Voraussetzung aber beruht die für jene Sätze geforderte unbedingte und unverbrüchliche Geltung in der evangelisch-lutherischen Kirche, und weiter der Anspruch der Orthodoxie auf das alleinige und ausschließliche Recht, unsere Kirchen, Kanzeln und Altäre innezuhaben. Denn evangelische Protestanten werden sich doch in Sachen des Glaubens nicht auf menschliches, sondern allein auf göttliches Recht berufen wollen, und nicht an menschliche, sondern allein an göttliche Auctorität kann eine Kirche, die nach Luther sich nennt, die Gewissen binden. Liegt nun das göttliche Wort in Form einer fertigen, unfehlbar vollkommenen Heilslehre nicht einmal in der heiligen Schrift, geschweige in den symbolischen Büchern vor, so wird es wohl auch ferner bei dem Eingeständnisse der Concordienformel bewenden müssen, daß die Bekenntnißschriften der Kirche nur jeweilige Zeugnisse und Erklärungen des Glaubens sind, und nur das Schriftverständniß ihres Zeitalters beurkunden. Gerade die Treue gegen den reformatorischen Grundsatz, in Sachen des Glaubens kein menschliches Ansehen gelten zu lassen, fordert aber heute noch weiter von Jedem, der die heilige Schrift und Gottes Wort nun einmal nicht ohne Weiteres gleichsetzen kann, durch fortgesetzte Forschung in der Schrift und über die Schrift, das göttliche Wort in ihr immer sicherer auszumitteln, und in dieser Arbeit sich durch keine Verdächtigungen und Machtsprüche beirren zu lassen.

Vielleicht ist durch das Bisherige wenigstens so viel erwiesen, daß das Festbinden der Gewissen an eine angeblich ausschließlich zu Recht bestehende Lehre vor den rechtverstandenen und auf die gegenwärtige Lage der Dinge folgerichtig angewendeten Grundsätzen der Reformation durchaus nicht bestehen kann. Die Zugehörigkeit zu unserer Kirche und das Recht auf ein Lehramt in ihr auch heute noch an die Anerkennung des orthodox-lutherischen Lehrbegriffs als einer ausgemachten, dem göttlichen Wort ganz genau entsprechenden Wahrheit zu knüpfen, wäre schlechterdings nur unter einer Reihe von Voraussetzungen zulässig, die freilich dem Standpunkte der Dogmatik des 17. Jahrhunderts vollkommen angemessen waren, in unsern Tagen aber selbst den namhaftesten Stimmführern der confessionellen Partei bald in diesem, bald in jenem Punkte nicht mehr probehaltig erscheinen. Es ist nothwendig, diesen Sachverhalt sich so klar als möglich vor Augen zu stellen, damit gewisse, gegen die freiere Richtung

in unserer Kirche unermüdlich erhobene Vorwürfe endlich einmal in unserer Mitte verstummen.

Gewiß wird es Ihnen willkommen sein, wenn ich auch hier wieder auf Stimmen, die in Ihrem eigenen Heerlager laut werden, verweise. So scheidet z. B. Hofmann in Erlangen nicht nur überhaupt zwischen „Glauben" und „Theorie" oder zwischen Substanz und Formulirung der Kirchenlehre, sondern fordert auch gegenüber dem „kirchlichen Herkommen" ausdrücklich Bürgerrecht in der Kirche für eine neue Theorie, die nicht in den Formen der herkömmlichen Fassung einhergeht. So verlangt Kahnis freie Bewegung, ohne welche der Protestantismus sich aufgiebt, eine freiere Stellung der Theologie zum Bekenntniß und einen besseren Beweis der Wahrheit eines Kirchenglaubens als seinen Rechtsbestand. Und derselbe Kahnis fügt hinzu, der Satz, „ich stehe lebendig in der Bekenntnißsubstanz" lasse „keine objective Demarcationslinie" zu, gebe also Keinem das Recht, einen Andern unlutherisch zu schelten, der die Gränzsteine zwischen Form und Substanz etwas weiter hinausschiebt als er. Selbst Philippi ist zwar gegen Hofmann der Meinung, „das, was Gott der heilige Geist die Kirche Gottes aus dem Worte Gottes gelehrt habe" habe „ein für alle Mal Bestand", aber doch wehrt sich auch er gegen die Meinung, als sei er „nur gefangen unter der Auctorität der herkömmlichen kirchlichen Tradition", und will die Unterscheidung von Inhalt und Form des kirchlichen Dogma zwar „nur mit Furcht und Zittern" gehandhabt wissen, giebt aber doch im klaren Widerspruche zu der den alten Lutheranern auferlegten Verbindlichkeit zu, ein lutherischer Theologe sei „in seinen exegetischen und dogmatischen Darstellungen" nicht an die „bloße Wiederholung des Bekenntnißausdruckes" gebunden.

Auch das Ansehen der Bekenntnißschriften gehört sonach zu den Stücken, in welchen die heutige „Orthodoxie" nicht unerheblich von der alten Strenge gewichen ist. Wo sind die „Lutheraner", welche es heute noch wagen, den symbolischen Büchern von der augsburgischen Confession bis zur Concordienformel herab mit Leonhard Hutter „göttliche Eingebung" zuzuschreiben? Oder wenn wir auch nur an die zu Ende der orthodoxen Periode herrschende Ansicht uns halten wollen, wo sind die „Lutheraner", die auch heute noch die Sätze eines Hollaz über die Bekenntnißschriften vertreten? Nach Hollaz ist zwar nicht die äußere Form und die Composition der Bekenntniß=

schriften unmittelbar vom heiligen Geiste dictirt, wohl aber haben die Verfasser derselben vermöge einer speciellen Mitwirkung des heiligen Geistes vollkommen wahre und heilsame Dogmen (verissima et saluberrima dogmata) im Geiste empfangen und mit der Feder niedergeschrieben. Die Absicht dieser Aussagen ist die, die Bekenntnißschriften für die irrthumslose Auslegung der irrthumslosen Schrift zu erklären. Zu dem Ende wird die ihren Verfassern zu Theil gewordene göttliche Leitung und Mitwirkung, wenn auch nicht als Eingebung im strengsten und eigentlichsten Sinne, so doch als Bewahrung vor Irrthum gefaßt. Dies ist auf dem Standpunkte der Alten ganz in der Ordnung: denn soll die Bibel ein unfehlbarer Codex der göttlichen Heilslehre sein, so bedarf sie nothwendig einer unfehlbaren Auslegung, oder sie verfehlt ihren Zweck. Was thun aber die heutigen Confessionellen? So weit sie überhaupt noch festhalten an der unbedingten Unfehlbarkeit der heiligen Schrift, begründen sie dieselbe meist mit derselben Theorie, mit welcher die Alten das Ansehen der symbolischen Bücher begründet haben. Unmöglich können sie nun den Bekenntnißschriften noch dieselbe Entstehungsart zuschreiben. Sie sehen sich also gezwungen, auf die allgemeine Leitung der Kirche durch den heiligen Geist bei Entstehung jener Schriften zurückzugehen, womit entweder die Fehlbarkeit derselben im Grundsatze zugestanden, oder sofort der protestantische Boden verlassen ist.

Ich begreife nun vollkommen, wie Jemand in der herkömmlichen kirchlichen Lehrform, wie solche in den Bekenntnißschriften und bei den alten Dogmatikern vorliegt, auch heute noch für seine Person den vergleichungsweise treuesten Spiegel des göttlichen Wortes erblicken kann, ohne darum den reformatorischen Grundsätzen selbst das Mindeste zu vergeben. Denn gerade auf religiösem Gebiet ist die Form der Vorstellung mit ihrem Gehalte so innig verwachsen, daß man eine Veränderung jener zunächst unvermeidlich als eine Beeinträchtigung von diesem empfindet. Gerade weil es in der Religion unmittelbar nicht um ein Wissen, sondern um persönliche Gewißheit sich handelt, tritt für das fromme Selbstbewußtsein die Kritik der religiösen Vorstellungsformen über der Innigkeit der Empfindung zurück, mit welcher wir den in einer bestimmten Form ergriffenen religiösen Inhalt und mit demselben zugleich auch jene Form, in welcher der Inhalt uns aufgegangen, umfassen. Die Frömmigkeit

als solche treibt nur in den selteneren Fällen zur Kritik, in welchen uns eine Vorstellung über religiöse Dinge unmittelbar als Trübung oder Verkümmerung des Glaubens erscheint. Sonst bedarf sie der strengen Verstandesarbeit nicht für sich selbst, sie flieht dieselbe vielmehr als eine das Gemüthsleben erkältende, die Stätigkeit der religiösen Gefühle störende Thätigkeit. Daher erklärt sich gerade auf religiösem Gebiete die sonst nirgends wiederkehrende Festigkeit, mit welcher einmal hergebrachte Vorstellungsformen sich erhalten und auch über Solche, die sich ihnen theilweise entzogen haben, doch immer noch eine unwillkürliche Macht üben. Hierzu kommt, daß der religiösen Sprache der bildliche Ausdruck der natürlichste ist, weil diesem allein jene lebendige Anschaulichkeit eignet, mit welcher der Fromme sich die Thatsachen des religiösen Lebens vergegenwärtigen will. Daß aber diese Bildersprache den geistigen Verhältnissen und Vorgängen, welche sie beschreibt, niemals genau entspricht, wird selten beachtet. Da dieselbe überdies eine ganz unwillkürliche ist, so vergißt man leicht, daß man doch nur in Bildern und Gleichnissen geredet hat, und wenn man über ihren Inhalt sich Rechenschaft giebt, so behandelt man sie wie Begriffe. Unsere ganze Dogmatik ist aus solchen zu Begriffen gestempelten und mit Begriffen in Beziehung gesetzten Bildern hervorgegangen. Aber gerade in diesem ihren Ursprunge liegt das Geheimniß ihrer Macht über die Gemüther: die Anschaulichkeit und farbenreiche Lebendigkeit, mit welcher sie das religiöse Verhältniß und seinen thatsächlichen Inhalt schildert, kann durch keine noch so strenge gedankenmäßige Darlegung nur von ferne ersetzt werden. Denn diese streift nothwendig die frischen Farben der unmittelbaren innern Anschauung ab. Daher der so Vielen und wahrlich nicht immer den Schlechtesten unwillkürlich sich aufnöthigende Eindruck, daß die überlieferten kirchlichen Vorstellungsformen, gesetzt auch, sie drückten die religiöse Wahrheit immer nur annähernd aus, doch wenigstens vergleichungsweise derselben am nächsten kämen. Daß hierbei doch eine Verwechselung unterlaufe, bemerkt man nicht. Doch wie dem auch sei, nur ein oberflächliches Denken, oder völlige Unerfahrenheit in der Welt religiöser Anschauungen und Gefühle kann das Recht eines solchen Standpunktes in der Kirche bestreiten wollen.

Und jenem falschen Liberalismus gegenüber, der die Freiheit nur für sich, nicht aber für Andere will, müßte ich — übereinstimmend mit Pastor Jeß — für dieses Recht aufs Entschiedenste eintreten.

Was ich dieser Vorstellungsweise bestreite, ist — von der wissenschaftlichen Haltbarkeit abgesehen — lediglich ihre Alleinberechtigung in der Kirche. Ihr gutes Recht aber, in der Kirche sich geltend zu machen, gründet sich gar nicht blos, ja nicht einmal vorzugsweise auf die evangelische Freiheit, sondern vor Allem auf die Natur der religiösen Vorstellung selbst, für welche die anschaulichste Auffassung des Glaubensinhaltes am nächsten liegt, und weiter ausdrücklich auch auf den wahrlich nicht geringen Gewinn, den gerade in Zeiten einer theologischen Krisis das kirchliche Leben selbst aus ihrem Vorhandensein zieht. Denn, um das Letztere noch mit einem Wort zu berühren, sie hat in solchen Zeiten, ähnlich wie alle conservative Richtungen, den Beruf, den wirklich werthvollen Besitzstand der Kirche vor Schaden zu bewahren, dem voreiligen Preisgeben geistiger Schätze zu wehren, durch vorläufiges Festhalten und Vertheidigen herkömmlicher Formen dazu mitzuwirken, daß der in jenen Formen niedergelegte Gehalt immer tiefer gewürdigt und unverletzt auf die Nachwelt gebracht werde. Aber wohlgemerkt! diesen Segen, den ich fürwahr nicht gering anschlage, stiftet jene Richtung nur dann, wenn die freie Bewegung und Fortentwickelung in der Kirche gesichert ist. Dann mag sie Sorge tragen, daß ein uns anempfohlener Fortschritt nicht völlig von dem Glaubensgrunde hinwegführe, auf welchem die Kirche beruht, ich meine von der ewigen in Christo geschichtlich offenbarten göttlichen Heilsordnung, die im gemeinsamen Glaubensleben sich immer von Neuem als feste, unwandelbare Wahrheit bestätigen soll. Wird dann vielleicht auch Manches zum Grunde gerechnet, was doch nur Menschen darauf gebaut haben — das schadet nicht viel, wenn nur die Möglichkeit offen bleibt, in gemeinsamer Arbeit den Fehler zu verbessern. Die Gefahr aber, welche von einer alleinberechtigten, im Hochgefühle des ausschließlichen, sicheren Wahrheitsbesitzes sich zur Ruhe setzenden Orthodoxie dem kirchlichen Leben droht, ist wahrlich nicht geringer als jene, die aus einer durch keine conservativen Mächte gemäßigten freien Forschung erwächst, wenngleich Ihnen diese letztere Gefahr nun einmal auf Ihrem Standpunkte vorzugsweise vor Augen schwebt. Und so wird's wohl für beide Theile noch immer das Beste sein, einander wie bisher so auch ferner, auch wo wir uns nicht verstehen, in Liebe zu tragen, und in gegenseitiger Handreichung, ob auch mit sehr verschiedenen Gaben, gemeinsam an dem Bau des Reiches Gottes zu arbeiten.

Es giebt ein gesundes, aber auch ein ungesundes Festhalten an den kirchlich überlieferten Vorstellungsformen. Jenes geht unmittelbar aus dem religiösen Bedürfnisse selbst hervor, ohne allen Zwang, als freie Darstellung der inneren Glaubensgewißheit in den Ausdrücken und Formen, welche dem erwachenden Glauben seine erste Gestalt gaben, und dadurch für das Bewußtsein des Gläubigen selbst mit dem Heilsgehalt zu einer unmittelbaren Einheit zusammenschmolzen. Dieses dagegen beruht auf Verstandesgründen, auf einer künstlich zurechtgemachten Theorie, mit welcher man die äußere Auctorität der kirchlichen Lehre und die Pflicht, ihr alleiniges Recht in der Kirche zu schützen, gegen auftauchende Zweifel vor sich selbst und vor Andern nachträglich zu rechtfertigen sucht. Jenes kann wahrhaft nur in der Atmosphäre der Freiheit gedeihen: es bedarf der Freiheit für sich, und gönnt sie neidlos auch Andern. Dieses führt zur Einmischung juristischer Gesichtspunkte ins religiöse Gebiet, zur Unwahrhaftigkeit gegen sich selbst, zum Gewissensdruck gegen Andere. Nur jenes, nicht aber dieses ist mit den protestantischen Grundsätzen vereinbar. In Uebergangszeiten aber, wie die unsrige ist, wo Altes und Neues oft in hartem Kampfe aufeinanderstößt, bilden sich unklare Mischungsverhältnisse aus, welche das Verständniß und die ruhige Erörterung erschweren. Da meint man denn häufig, die vorstellungsmäßige Form, die dem eigenen Glauben natürlich ist, müsse dies nothwendig auch für den Glauben des Andern sein, oder der Andere habe „einen andern Geist". Und wenn man ihm auch nicht gerade „allen" Glauben bestreiten will, so meint man doch, für seinen Glauben sei wenigstens in der eigenen Kirchengemeinschaft kein Platz, in diese gehöre er gar nicht hinein, er möge also zusehen, wo er etwa sonst Befriedigung finde für sein religiöses Bedürfniß. Gottlob, daß die Praxis hinter solchen Theorien immer zurückbleibt! Denn sonst würden unsere großen geschichtlichen Kirchengemeinschaften schon längst in tausend Secten zersplittert sein. Ein geschichtlich in die Welt getretenes Princip, wie das der Reformation, entwickelt sich nun aber einmal geschichtlich, und sein eigenthümliches Wesen kann vollständig nur aus der Fülle seiner Erscheinungen begriffen werden. Der strenggläubigste Protestant wird also immer die Möglichkeit offen lassen müssen, daß Anschauungen und Vorstellungen, die auf den äußeren Ausdruck hin angesehen, sich noch so weit von der ursprünglichen Lehrweise entfernen, doch aus demselben religiösen Geiste wie jene

stammen und darum auch in der Kirche, die nach dem Größten der Reformatoren sich nennt, mit Recht vernommen und geltend gemacht werden können. Um aber die Nothwendigkeit solcher Weitherzigkeit gerade in unsern Tagen recht zu erkennen, braucht man confessionellerseits weiter nichts, als die wirkliche Lage der Dinge im Schooße der eigenen Partei ins Auge zu fassen und sich vor jenem gefährlichen Irrthum zu hüten, als wären die allgemeinen geschichtlichen Bedingungen, unter welchen die religiösen Erfahrungen ihren lehrhaften Ausdruck gewinnen, heute noch ganz dieselben wie in der Zeit der Reformation.

Nun versteht es sich freilich von selbst, daß ohne gemeinsamen Glauben auch keine kirchliche Gemeinschaft gedacht werden kann. Und auch ein Nachweis muß möglich sein, daß was als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens sich anbiete, auch wirklich aus demselben Glaubensgeiste geboren sei. Nur fürchte ich nach allem bisher Bemerkten recht sehr, dieser Nachweis sei keineswegs so bequem, wie ihn die Confessionellen häufig sich vorstellen. Wenn freilich nur immer und immer wieder die d o g m a t i s c h e Uebereinstimmung mit dem, was Ihnen als „richtige biblische Lehre" gilt, als alleiniger Maßstab gehandhabt wird, so ist dieser Nachweis allerdings ein sehr leichtes Geschäft, und jede „neue Weise alte Wahrheiten zu lehren" ließe durch ein höchst summarisches Verfahren sich abthun. Nur ist nach allem Gesagten mit dem bloßen Verketzern wenig geholfen, ganz abgesehen davon, daß es heutigen Tages nicht einmal mehr für recht anständig gilt. Natürlich m u ß jede neue Darstellung des gemeinsamen Glaubens, wenn anders sie mehr sein will als eine geistlose Wiederholung herkömmlicher Ausdrücke, neben dem Anerkannten auch Eigenthümliches enthalten. Soll jede von der einmal überlieferten dogmatischen Form irgendwie abweichende Darstellung schon darum, weil sie eine abweichende ist, von vorne herein dem Gerichte verfallen, so mag sich unsere protestantische Theologie nur einfach begraben lassen. Einer solchen Uniformität sucht sich sogar die katholische Theologie in ihren geistvollsten Vertretern nach Kräften zu erwehren, wenn auch gegenüber dem zunehmenden Einflusse der Jesuitenpartei bisher mit zweifelhaftem Erfolge.

Wenn nun gleichwohl ein Nachweis erforderlich ist, daß eine von den herkömmlichen Formen abweichende Darstellung doch wirklich nur ein neuer Ausdruck des alten Glaubens sei und nicht etwa eine

Verderbniß oder Verkümmerung seines ächten Gehalts, worin kann denn dieser Nachweis anders bestehen als in der religiösen Uebereinstimmung mit Schrift und „Bekenntniß" im Unterschied von der dogmatischen? Oder um mich eines Rotheschen Worts zu bedienen, die Abweichung der eigenthümlichen Sätze von den kirchlich überlieferten muß sich dadurch rechtfertigen können, „daß diese in jenen ihre wahre Vollendung finden und eben hierdurch über sich selbst hinausgeführt und aufgelöst werden". „Das eigenthümliche fromme Grundgefühl muß in jenen das wirklich gedankenmäßige Wort erkennen, welches es anfangs in diesen zu besitzen meinte, nachdem es sich aber hierüber enttäuscht hatte, zunächst vergeblich suchte, — das Wort, in welchem es seine reine und ganze, wirklich begriffliche Darstellung findet, und durch welches es nun auch erst sich selbst wahrhaft versteht." Soll dieser Nachweis nun auf wissenschaftlichem Wege erfolgen, so gehört dazu eine gründliche Einsicht in das Wesen religiöser Erkenntniß überhaupt und eine gar nicht so einfache, noch auf der Oberfläche liegende Ausmittelung desjenigen religiösen Erfahrungsgehalts, der die bleibende Grundbestimmtheit evangelischer Frömmigkeit ausmacht.

Die Methode, die ich im Sinne habe, kann mit einem Worte auch auf theologischem Gebiete keine andere sein, als welche überall eine wissenschaftliche Arbeit einschlägt. Denn alle wissenschaftliche Forschung hat an der Erfahrung ihren gegebenen Stoff, die Forschung über Erscheinungen des Geisteslebens also, zu denen doch ohne Zweifel der Glaube zu zählen sein wird, hat es mit inneren, geistigen Erfahrungen zu thun. Wir müssen also ausgehen von den inneren Thatsachen des Glaubenslebens, welche den eigenthümlichen Gehalt evangelischer Frömmigkeit bilden. Daß ich hiermit auch in der evangelisch-lutherischen Kirche nichts Neues verlange, kann Ihnen das Beispiel des Erlanger Hofmann beweisen. Derselbe fordert im Einklange mit Schleiermacher, dem die „neuere Theologie" die Einsicht in diese Methode verdankt: „die Erkenntniß und Aussage des Christenthums muß vor Allem Selbsterkenntniß und Selbstaussage des Christen sein." „Es hat," so heißt es im „Schriftbeweis" an einer andern Stelle, „es hat auch jenes Verhältniß zu Gott, nachdem ich seiner theilhaftig geworden, ein selbständiges Dasein in mir begonnen, welches nicht von der Kirche abhängt, noch von der Schrift, auf die sich die Kirche beruft, auch nicht an jener oder

dieser die eigentliche oder nächste Verbürgung seiner Wahrheit hat, sondern in sich selbst ruht und unmittelbar gewisse Wahrheit ist, von dem ihm selbst innewohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt." Uebereinstimmend mit Hofmann darf ich mich auf jenes Zeugniß berufen, welches auch die lutherische Kirche als „das innere Zeugniß des heiligen Geistes" kennt. Denn wie Ihnen ohne Zweifel geläufig ist, so bezieht sich dasselbe ursprünglich nicht auf die göttliche Eingebung und Irrthumslosigkeit der heiligen Schrift — diese Umdeutung des Geisteszeugnisses tritt zuerst in reformirten Bekenntnißschriften hervor und kommt in der lutherischen Dogmatik erst später auf —: sondern es bezieht sich auf den persönlichen Heilsbesitz, und mit demselben zugleich auf die seligmachende Wahrheit des Evangeliums, durch dessen gläubige Annahme das Heil thatsächlich dem Menschen zu eigen wird. Bekanntlich ist es den Reformatoren im Gegensatze zu der römischen Lehre, welche das Heil der einzelnen Seele ausschließlich in die Hände der Kirche giebt, und die persönliche Heilsgewißheit für einen gefährlichen Irrwahn erklärt, um eben diese persönliche Heilsgewißheit jedes einzelnen Christen vor allen Dingen zu thun. Wenn nun die Reformation den Artikel von der Rechtfertigung aus dem Glauben allein als den Artikel, mit welchem die Kirche stehe und falle bezeichnet, so beruht diese Aussage zunächst auf einer Thatsache religiöser Erfahrung, und will aus dieser Thatsache heraus verstanden werden. Nicht das ist der Sinn, daß die Lehre vom rechtfertigenden Glauben uns selig macht, sondern daß das Heil als persönlich gewisser Besitz thatsächlich nicht anders zu Stande kommt, als mittelst des Glaubens, der die in Jesu Christo vermittelte göttliche Heilsgnade ergreift. Nur die vertrauensvolle Hingabe an das in Christus angebotene Heil, nicht aber unser eigenes Werk oder Verdienst bringt nach der inneren Erfahrung der Reformatoren die Versöhnung des Sünders mit Gott als eine große, göttliche Gewißheit zu Stande. Wo also nur diese Thatsache wirklich bekannt wird, da ist auch die Bedingung erfüllt, auf welcher das Dasein der Kirche beruht. Denn die Kirche ist nach der augsburgischen Confession nichts anders als die Gemeinschaft der Gläubigen, die um das dargebotene Heil sich sammelt; zu ihrem äußeren Bestande aber gehört weiter nichts als das „Wort", d. h. die lautere Predigt des Evangeliums, und die rechte Verwaltung der Sacramente als des „sichtbaren Worts" oder des in äußeren Handlungen abgebildeten Heilsguts. In

diesem Sinne sagt der siebente Artikel der Confession: „denn dieses ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirche, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sacramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“

Nun weiß ich recht gut, was Sie, Herr Bischof, hierauf erwidern werden; nur will mich bedünken, das Einzige, was Sie etwa mit Recht zu entgegnen vermöchten, sei durch alles bisher Erörterte schon im Voraus erledigt. Sie werden unter dem „reinen Verstande“, nach welchem die Confession das Evangelium einträchtig zu predigen gebietet, doch wieder nur Das wollen gelten lassen, was Sie „die rechte biblische Lehre“ nennen, ganz ebenso wie Sie von keiner Rechtfertigung wissen wollen als der, die Ihnen die „richtige biblische Rechtfertigung“ heißt, d. h. jene, die Ihnen an der bewußten Kette vom Himmel herabhängt. Bereitwillig räume ich Ihnen ein, daß die Reformatoren selbst zwischen der dogmatischen Form, in welcher ihnen die Rechtfertigung aus dem Glauben als innere, göttlich gewirkte und beglaubigte Thatsache gewiß ward, und dieser Thatsache selbst nicht geschieden haben. Wir wissen aber bereits, warum sie diese Unterscheidung nicht kennen, und mit dieser Einsicht beantwortet sich der zu erwartende Einwand von selbst. Sie gaben von jenem Heil, das ihre Seelen im Glauben an das Evangelium von Christo gefunden haben, Rechenschaft in der Sprache, die sie allein zu reden verstanden. Wenn Ihnen und Ihren Gesinnungsgenossen auch heute noch nur diese Eine Sprache geläufig ist, so mögen Sie sich mit gutem Rechte derselben auch weiter bedienen. Nur scheint mir, wenn nicht die „Gabe der Sprachen“ oder das Reden in andern Zungen, so sei doch die Gabe der Auslegung und Deutung der Zungen zur Kirchenleitung in unserer Zeit recht dringend von Nöthen. Denn, mögen Sie's zugestehen oder nicht, die Art und Weise, auf welche wir die Thatsachen der Glaubenserfahrung in Worte kleiden, ist immer nur die menschliche Form für den göttlichen Inhalt. Nicht an jene aber, sondern allein an diesen wollte die Reformation die Gewissen gebunden haben. Wo also derselbe Thatbestand, wie in der Reformationszeit bekannt wird, dasselbe auf göttlicher Heilsordnung beruhende thatsächliche Verhältniß zu Gott, das die Schrift bezeugt und die Bekenntnißschriften unserer Kirche aufs Neue darstellen, da ist nicht blos der persönliche Heilsglaube vorhanden, sondern zugleich auch die Bedingung erfüllt, von welcher allein die Einheit der Kirche

abhängig ist. Dieselben Thatsachen, welche die Reformatoren nach den Anweisungen und Vorbildern der heiligen Schrift erlebt und bekannt haben, müssen wir aus innerster eigener Erfahrung heraus immer von Frischem bekennen können: — das ist's, was uns allein zu ächten evangelischen Christen, zu treuen Schülern Luther's und zu lebendigen Gliedern der evangelisch-lutherischen Kirche macht, gleichviel ob der menschliche Ausdruck unserer Heilserfahrung genau der lutherische ist oder nicht. Diesen Thatbestand selbst immer sicherer zu ermitteln und auf seinen immer bestimmteren, gedankenmäßigen Ausdruck zu bringen, ist die Aufgabe unserer theologischen Wissenschaft. Denn um wieder mit Hofmann's Worten zu reden: „Nur dadurch, daß sich derselbe Thatbestand, welcher mich zum Christen und dessen wissenschaftliche Erkenntniß mich zum Theologen macht, wie in mir so auch außer mir findet, bin ich im Stande, mein theologisches System als richtig zu erweisen." Es handelt sich, wie Hofmann richtig weiter bemerkt, um ein zusammenhängendes Ganze von inneren Thatsachen, in denen sich das in Jesu Christo vermittelte thatsächliche Verhältniß zwischen Mensch und Gott auseinanderlegt, also um einen bestimmten Verlauf innerer Erlebnisse, welche in der heiligen Schrift vorbildlich dargestellt sind und in der persönlichen Erfahrung des Christen sich wiederholen müssen. Die Mittel aber, diesen Thatbestand immer sicherer zu erheben und auf sein geistiges Wesen zurückzuführen, sind die jedesmaligen wissenschaftlichen Bildungsmittel der Zeit; daher denn freilich zu verschiedenen Zeiten die Sätze, in denen wir unsere Heilserkenntniß zusammenfassen, verschieden sein werden, obwohl es ganz dasselbe Heil und ganz dieselbe Heilserfahrung ist, die wir ob auch in noch so verschiedenen Sprachen und Zungen beschreiben. Der wissenschaftliche Werth, den ein neuer Ausdruck des alten Glaubens beanspruchen darf, beruht lediglich auf denselben Gesetzen, die für jede wissenschaftliche Darstellung auf irgend welchem Gebiete der Forschung maßgebend sind. Sein kirchlicher Werth aber beruht auf der thatsächlichen Uebereinstimmung des darin ausgedrückten religiösen Gehalts mit der gemeinsamen Glaubenserfahrung, also einerseits mit dem Thatbestande desjenigen religiösen Verhältnisses, welches die heilige Schrift als geschichtliche Urkunde über die Heilsoffenbarung vorbildlich bezeugt, andererseits mit dem geistigen Thatbestande, den wir aus den Urkunden des reformatorischen Glaubens und aus dem lebendigen, immer aufs Neue sich erzeugenden Glaubensbewußtsein

der kirchlichen Gemeinschaft erheben. Scheint Ihnen, Herr Bischof, mit diesen Erklärungen Schrift und „Bekenntniß" entwerthet, so räume ich freilich ein, daß der Gebrauch, den ich von beiden mache, ein anderer ist als der der Orthodoxie. Ob das aber wohl mit Fug eine Entwerthung jener Urkunden genannt werden darf, wenn Jemand entschlossen ist, sich an die Sache selbst, die in ihnen bezeugt ist, zu halten, und unter steter Prüfung des eigenen Glaubensbewußtseins an dem in jenen Urkunden bezeugten, in aller Treue den Thatbestand, welcher ihn zum Christen, und zwar zum evangelischen-Christen macht, immer sicherer auszumitteln? Wer es dennoch über sich bringen kann, diese Frage frischweg zu bejahen, der würde ja damit beweisen, daß es ihm in den höchsten und heiligsten Angelegenheiten des Menschen weniger um die Sache selbst, als um den einmal herkömmlichen Ausdruck zu thun ist. Ich möchte Sie daher herzlich gebeten haben, statt mit einem kurzen, hastigen Worte jede weitere Verständigung abzuschneiden, sich lieber die ganze Tragweite der aufgeworfenen Frage dreimal überlegen zu wollen.

Eins allerdings gehört nothwendig dazu, damit wir einander verstehen. Wir dürfen den früher erörterten Unterschied des religiösen und dogmatischen Glaubens oder von Glauben und Theorie nicht aus dem Auge verlieren. Die verschiedenen Richtungen unserer heutigen Theologie wären längst einander schon näher gerückt, wenn man nicht blos diesen Unterschied so ins Allgemeine hin anerkannt, sondern auch wirklichen Ernst mit demselben gemacht hätte. Das freilich giebt ein jeder Evangelische zu, „der Glaube im Herzen, dadurch wir fromm werden", sei, wie die Apologie sagt, „ein geistlich Ding und Licht im Herzen, dadurch wir erneuert werden, andern Sinn und Muth zu gewinnen". Kommt's aber zum Treffen, so ist Vielen dieser inwendige Herzensglaube doch nur so ein unbestimmtes, formloses Gefühl, das die rein verstandesmäßige Annahme einer fertigen Lehre begleiten soll. Gewinnt also jene Lehre eine etwas andere Form, so heißt es gleich, „Ihr habt einen andern Glauben". Wenn wir aus eigner Erfahrung heraus das Evangelium von Jesu dem Christ als eine Gotteskraft preisen, die auch unsere Seelen selig macht, dann kommt man uns mit der Frage: Was denkt ihr über Christi göttliche Natur und seine ewige Zeugung? Wenn wir das Wunder Gottes beschreiben, das aus einem Sünder ein Gotteskind, aus einem elenden dem Verdammungsurtheile des

Gesetzes verfallenen Menschen einen der Vergebung seiner Sünden gewissen, gerechtfertigten und ob seiner Rechtfertigung seligen Christen macht, dann zieht man die Stirn mißtrauisch in Falten und fragt: Was denkt ihr von Adam's Sündenfall, von Erbsünde, Hölle und Teufel, und wie steht ihr zur ächten, rechten lutherischen Rechtfertigungslehre? Wenn wir uns im freudigen Glauben zu Jesu als unserm Heiland bekennen, in dessen Gemeinschaft wir der Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater gewiß sind, dann schüttelt man zu dieser Rede, als wäre sie eine diplomatische Ausflucht, den Kopf und inquirirt uns weiter: welche Vorstellung habt ihr von Christi Versöhnungswerk und von der stellvertretenden, genugthuenden Bedeutung seines Todes? Und wenn wir gar von dem Zeugnisse des heiligen Geistes reden, das auch wir im eigenen Herzen zu spüren vermeinen, dann meint man die „Falschmünzer" auf frischer That ertappen zu können und rückt uns mit der Frage auf den Leib: Ist euch der heilige Geist die dritte Person in der Dreieinigkeit oder nicht?

Unzweifelhaft muß, wo ein gemeinsamer Glaube vorhanden ist, diese innere Gemeinschaft auch in der Rede sich darstellen. Und wenn, wie früher bemerkt, das Lehrgeschäft zum Berufe der Kirche gehört, so wird vor Allem Das zu ihrem Berufe gehören, den gemeinsamen Glaubensgehalt ungetrübt und unverkümmert immer aufs Neue zu bezeugen. Denn es handelt sich hier nicht blos, ja nicht einmal vorzugsweise um Fortpflanzung einer gemeinsam gewonnenen Erkenntniß auf die Nachwelt, sondern vor Allem um innere Thatsachen des Glaubenslebens, die in allen Gliedern der Kirche sich immer von Neuem wiederholen sollen. Die Predigt des Evangeliums ist zunächst ein Zeugniß von seiner seligmachenden Gotteskraft, und erst abgeleiteterweise Lehre und Unterricht. Wenn also auch um den Glauben zu wecken, eine Lehre erfordert wird, so ist die Lehre doch nur um des Glaubens willen da, und ihr kirchlicher Werth beruht nicht in ihrer Richtigkeit oder Correctheit an sich, sondern allein in ihrer glaubenwirkenden Macht. Folglich ist in der evangelischen Kirche ein jedes Zeugniß berechtigt, welches den evangelischen Heilsglauben in den Hörern lebendig macht. Auch unvollkommene Zeugnisse können den Glauben erwecken; ist er einmal erwacht, so findet er dann wohl auch eine vollkommenere Form. Wenn Ihnen z. B. das Schleiermachersche Zeugniß von dem Heile in Christo allerhöchstens ein sehr unvollkommenes dünkt, so wird's vielleicht nicht

schaden, daran erinnert zu haben, was Claus Harms von Schleiermacher erzählt: er habe, so bekennt er von ihm, „den Stoß zu einer ewigen Bewegung" empfangen. Daß man heute sich rühmt, wer weiß wie weit über Schleiermacher hinausgekommen zu sein, thut hier nichts zur Sache.

Also nicht darauf kommt es an, in welcher Vorstellungsform der Thatbestand des evangelischen Glaubens ausgedrückt werde, sondern darauf, daß derselbe, und zwar so vollständig und lebendig als möglich beschrieben wird. Es stände schlimm um das Seelenheil unzähliger einfacher Christen, wenn jede Auffassung des Glaubens, die nicht genau der Lehre der Bekenntnißschriften entspricht, dem Heilserwerb schädlich wäre. Ja angesichts der gegenwärtigen Lage der Dinge ist die Frage erlaubt, ob nicht eine solche Verkündigungsweise des Einen Heils, die in die Sprach- und Denkform unsers Zeitalters sich kleidet, die Herzen leichter dem Evangelium öffne, als die dogmatische Ausdrucksweise des 16. und 17. Jahrhunderts? Und schiene den Confessionellen dies auch eine noch so unvollkommene Predigt, warum wollen sie nicht mit dem Apostel sich freuen, daß nur Christus verkündigt wird allerlei Weise (Phil. 1, 18)? Der kirchliche Sinn ist in unsern Gemeinden doch wahrlich nicht so lebendig, daß man diese Mitarbeit an der Kirche Christi zurückstoßen dürfte.

Oder glauben Sie wirklich, Sie müßten solchen Mitarbeitern wenigstens die Thüre der evangelisch-lutherischen Kirche versperren, auch wenn die angebotene (in Ihren Augen freilich sehr verdächtige) Hülfe von Seiten Solcher, die draußen stehen, unter gewissen Umständen ganz annehmbar wäre? Ein in den Grundsätzen dieser Kirche begründetes Recht hätten Sie zu solcher Excommunication doch sicher nur dann, wenn sich nachweisen ließe, daß die innere Grundbestimmtheit ihres frommen Bewußtseins eine andere wäre, als die der Reformatoren, daß also ihre Lehre nicht denselben religiösen Thatbestand ausdrücken wollte, wie die Lehrweise der Väter. Dem ist aber, so weit es menschenmöglich ist, vorgebeugt, wenn die Zugehörigkeit zur Kirche einfach an dieselben Bedingungen geknüpft wird wie das persönliche Heil. Wer also dieselben Thatsachen der christlichen Heilserfahrung bekennt, von denen die Reformation in dem Artikel von der Rechtfertigung Zeugniß gab, der braucht in der Kirche Luther's keine schwächliche Duldung sich zu erbetteln, er gehört ihr zu nach seinem guten, evangelischen Recht. Denn was nicht heils-

nothwendig ist, darf auch von der Kirche, welche die Reformatoren nicht spalten, sondern auf ihr ursprüngliches Wesen zurückführen wollten, nicht scheiden. Der geschichtliche Charakter, den im Fortgange der kirchlichen Entwickelung die evangelisch-lutherischen Landeskirchen erhalten haben, er geht, so weit er wirklich auf eigenthümlichen Heilserfahrungen beruht, darum doch nicht verloren. Von den äußeren kirchlichen Ordnungen aber, die hierbei ganz unberührt bleiben, rede ich nicht: denn in Allem, was das Heilsleben selbst nicht betrifft, ist ein Christ gehalten, sich der bestehenden Ordnung zu fügen. Und ganz dasselbe, was von der persönlichen Zugehörigkeit zur Kirche gilt, gilt auch von dem Lehramt an unserer Kirche, die wissenschaftlichen Bedingungen, ohne welche überhaupt keine Lehrthätigkeit möglich ist, vorbehalten. Ein Jeder, der ein Recht hat in der Kirche zu sein, hat auch, wenn anders der innere Beruf und die nöthige Vorbildung ihn dazu befähigt, ein gutes Recht, mit seinen Gaben der Kirche zu dienen. Sein Zeugniß von der Heilsoffenbarung in Christo mag so unvollkommen sein, wie es immer will: inwieweit seine Lehre den Thatbestand des evangelischen Glaubensbewußtseins erschöpfend beschreibt, läßt sich doch durch kirchliche Festsetzungen nicht ausmachen. Genug, wenn er den in Jesu Christo thatsächlich eröffneten, in der heiligen Schrift vorgebildeten, in den Bekenntnißschriften unserer Kirche bezeugten Weg zum Heil nach besten Kräften durch Wort und Beispiel zu zeigen gelobt, und diesem Gelöbnisse treu bleibt im lebendigen Glauben. Mag man immerhin das Gelöbniß, welches die Kirche von einem Diener des Worts verlangt, auf den Haupt- und Grundartikel der Reformation, die Rechtfertigung aus dem Glauben an die in Christo offenbare Heilsgnade Gottes, erstrecken; diese Rechtfertigung aus dem Glauben ist einem evangelischen Christen doch noch etwas mehr als ein theologisches Rechenexempel, das er mit seiner Exegese und Dogmatik herausziffert: sie ist ihm eine Thatsache persönlicher Lebenserfahrung in der Lebensgemeinschaft mit seinem Herrn. Für diese Thatsache den rechten Ausdruck zu finden, mag man getrost der theologischen Wissenschaft überlassen, die allein für den gemeinsamen Inhalt des Glaubens auch die gemeinsame Form in annähernder Erkenntniß uns finden lehrt.

Ich erkenne es vollständig an und möchte es recht nachdrücklich hervorheben, daß das gemeinsame Glaubensleben der Kirche ein un-

gleich reicheres ist, als die persönliche Glaubenserfahrung des einzelnen Christen. Die Gemeinschaft sammelt in ihrem Gang durch die Geschichte ein großes, geistiges Besitzthum an, von dem der Einzelne für seine Person immer nur eine unvollkommene Erfahrung besitzt, Schätze, von denen er bei aller Aufrichtigkeit seines Glaubens vielleicht zum guten Theil gar keine Ahnung hat. Aller geistige Besitz im Gesammtleben beruht auf fortgesetzter, wechselseitiger Mittheilung und Ergänzung. Es giebt religiöse Stimmungen und Empfindungen, Bedürfnisse und Erlebnisse, die dem Einzelnen fremd sind, auch wenn sie irgendwie aufgenommen sind in den Schatz des gemeinsamen Glaubenslebens und irgendwie Ausdruck gefunden haben in gemeinsamen Zeugnissen. Dem gegenüber soll der einzelne Christ und der Theologe vor Allem der Schranke des eigenen Geistes eingedenk bleiben und sich mühen, den eigenen Mangel durch Anderer Reichthum immer aufs Neue zu ergänzen. Und in dieser Beziehung werden vor Allem die Urkunden des gemeinsamen Glaubens dem Einzelnen stets zur Nährung, Stärkung und Pflege seines eigenen Glaubens dienen. Ein rechter evangelischer Theolog wird also nicht müde werden dürfen, sich in die heilige Schrift und in das Bekenntniß seiner Kirche zu vertiefen. Aber ein blos äußeres Aneignen und Nachsprechen trüge doch fürs innere Leben keine Frucht, und auch die Gemeinde fühlt es bald genug durch, ob Jemand redet aus eigener Erfahrung heraus oder ob er mit fremdem Reichthum die eigene Armuth verdecken will. Was wir aber in stetem Verkehr mit der Schrift und mit den Glaubenszeugnissen der Väter für unser eigenes inneres Leben gewinnen, das nimmt, so bald es wirklich unser geistiges Eigenthum wird, nothwendigerweise unsere e i g e n e Form an, und unterliegt in uns denselben Bedingungen und Gesetzen, wie die Bildung aller unserer Vorstellungen überhaupt. Die Mannigfaltigkeit dieser Vorstellungsformen beweist nur für die Lebendigkeit des evangelischen Glaubenslebens. Und über die rechte gedankenmäßige Form, welche den Glauben wirklich zum Wissen, die innere Gemüthsgewißheit zu einer ihres Grundes und ihres Zusammenhanges bewußten Erkenntniß gestaltet, entscheidet keine noch so ehrwürdige Auctorität, sondern einzig die Wissenschaft, deren stetigen Fortschritt kein Machtgebot und keine kirchliche Satzung aufhält. Die auf einer gegebenen Entwickelungsstufe gewonnenen Einsichten mögen Gemeingut werden, sie mögen selbst in einer gemeinsamen

Lehre sich ausprägen — fertig und unveränderlich sind sie nie, und es ist der Tod aller ächten religiösen Erkenntniß, sobald sie in einer festen, unantastbar geltenden Glaubenslehre erstarrt.

Viertes Sendschreiben.

Erlaubte und unerlaubte Polemik.

Magnificenz! Eben im Begriffe, meinem vorigen Sendschreiben an Sie noch einige Worte über Bekenntniß und Bekenntnißverpflichtung hinzuzufügen, erhalte ich Ihre neueste Broschüre: „Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum im Lichte der neueren Theologie.“ Nachdem ich dieselbe gelesen, ist mir beinahe die Lust vergangen, auch nur noch eine Zeile an Sie zu richten. Aber das wenigstens wird Niemanden wundern dürfen, daß es mir bei dem besten Willen nunmehr unmöglich ist, in dem bisherigen warmen Tone weiter zu reden. Denn einer solchen Sprache gegenüber, wie Sie in jener Broschüre sie führen, gehört schon die äußerste Selbstüberwindung dazu, überhaupt nur noch den Versuch einer Auseinandersetzung mit Ihnen zu wagen. Ich nehme dabei an, daß Ihre Broschüre geschrieben war, noch ehe meine Sendschreiben in Ihre Hände kamen. Aber was „das Kirchen- und Schulblatt“, d. h. Pastor Jeß von Ihnen erfahren hat, trifft mehr oder minder einen Jeden, der die Ehre hat, zu Ihren „hiesigen Gegnern“ zu gehören, gesetzt auch, er wäre in jener Broschüre nicht gerade persönlich gemeint, und ich habe um so weniger Lust zu warten, bis auch die Reihe an mich kommt, da ich befürchten muß, die zur Erwiderung nöthige Ruhe dann nicht mehr so leicht zurückzugewinnen. So viel in meinen Kräften steht, will ich mich mühen, auch jetzt noch, und wahrlich nicht blos aus Rücksicht auf Ihre amtliche Stellung, die mildesten Ausdrücke zu wählen. Fällt dennoch daneben ein zu scharfes Wort, so bin ich im Voraus erbötig, mich weisen zu lassen.

Wie sehr ich mich dagegen auch sträube, ich kann den Eindruck nicht los werden, als hätten Sie's ordentlich darauf abgesehen, einen Jeden so handgreiflich als möglich Lügen zu strafen, der wie ich selbst bisher noch immer bei Ihnen den wirklichen Wunsch einer Verständigung mit dem Gegner voraussetzte. Als die Absicht Ihrer

Broschüre bezeichnen Sie die, unsern Gemeinden ein möglichst anschauliches Bild von der „neueren Theologie" zu geben, welcher „unsere hiesigen Reformer" Eingang in Kirche und Schule und gleiches Recht mit der confessionellen Theologie verschaffen wollen. Sie fügen hinzu, es handle sich bei dem Streite, in welchen Sie eintreten, durchaus gar nicht um „einen öffentlichen Streit der Diener Jesu Christi über religiöse Lehrpunkte", sondern darum, „der furchtbaren Falschmünzerei entgegenzutreten, wie sie in unserer Zeit namentlich auf kirchlichem Gebiete geübt wird". „Es gilt, das mehr oder minder bewußte Bestreben zu entlarven, eine durch und durch widerchristliche Doctrin, wie die sogenannte neuere Theologie sie enthält, unter trügerischer Benutzung christlich klingender Phrasen als vollberechtigt in die Kirche einzuführen und zu diesem Behufe die Organe der Kirche eben durch solche Phrasen zu täuschen, damit sie zu solchem Beginnen die Hand bieten". Die Provinzialsynode soll jetzt „überredet werden, die Thore der Kirche aufzuthun und die Mauern des Bekenntnisses niederzureißen, um das mit christlichen Phrasen verbrämte Antichristenthum hineinzuziehen, als wäre es ein Heiligthum Gottes und ein Palladium der Kirche". Die „zügellosen Geister des subjectiven Beliebens" wollen, so versichern Sie, „jede Verpflichtung auf die „Grundsätze" der Kirche abschütteln als „ein unerträgliches Joch"; die Kirche soll zum „Tummelplatz der entfesselten Subjectivität" werden. Und nun zeigen Sie, was das für eine „Botschaft" sei, welcher „man die Thür aufthun will". Es ist, so bekommen wir zu lesen, ein „theologisch aufgeputzter Materialismus", eine Theologie, die nichts „wirklich Göttliches aufzuweisen hat als der nackte, baare Materialismus". „Die beiden Grundlehren" dieser neueren Theologie sind „1) die, daß es keinen persönlichen Gott gebe; 2) die, daß die Annahme einer persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode des Leibes von allen thörichten Einbildungen die albernste sei." An die Stelle der Mysterien des christlichen Glaubens setzt sie „die Autonomie des begreifenden Denkens", bedient sich aber lügnerischerweise „christlich klingender Worte", um zur Zeit noch „den christlichen Schein" in den Augen der großen Menge zu wahren; sie redet von Offenbarung und Glauben, vom Wort Gottes, vom himmlischen Vater, von der Rechtfertigung und der Kindschaft bei Gott; aber Alles das ist „im absolut trügerischen Sinne gemeint". Die Offenbarung Gottes besteht ihr „darin, daß der Mensch ein vernünftiges

Wesen" ist; Glaube ist nichts als die subjective Gewißheit des Menschen davon, daß er „ein vernünftiges Wesen ist", Religion „nichts anderes als das Wesen der menschlichen Vernünftigkeit selbst", Wort Gottes eine bloße „Aeußerung der Menschenvernunft", die Rechtfertigung des Sünders nur eine „Rechtfertigung des Menschen vor sich selbst", eine mit der „Gewißheit, daß der Mensch einst ganz zur Vernunft kommen werde", sich einstellende weitere „Gewißheit, daß es mit der Sünde nicht viel auf sich habe, d. h. daß sie ihm vergeben sei". Ja mit dem Allen nicht genug. Wenn ein Anhänger der neueren Theologie Gott seinen Vater nennt, wenn er von der Liebe zu Gott redet, wenn er zu Gott betet, so ist dies nach Ihnen nichts als Lug und Trug, eine bloße Anbequemung an die Schwachen; wenn er von dem Erlöser spricht, so ist ihm Der „nur ein todter Jude"; spricht er von Religion, so ist ihm Christus so gut wie Herodes, Luther so gut wie Franz Moor religiös; spricht er vom Wort Gottes, so findet er dasselbe ebenso gut in Schlegel's Lucinde und in Heine's Salon, wie in der Bibel. Es widert mich an, Ihren Schilderungen noch weiter ins Einzelne nachzugehen.

Das ist nach Ihnen die „neuere Theologie", für welche „das Kirchen- und Schulblatt" „in die Schranken tritt", welcher die künftige schleswig-holsteinische Provinzialsynode „zu ihrem Rechte verhelfen soll": die Lehre, durch deren Einlaß in die Kirche dieselbe „von Innen heraus zerstört werden soll". Sie sind nun freilich so vorsichtig, „um Mißverständnisse zu vermeiden", hinzuzufügen, daß Sie nicht behaupten, diese näher dargelegte neuere Theologie sei die Ihrer „hiesigen Gegner". Indessen meinen Sie damit doch nur, was die eigentliche Lehre dieser Gegner sei, wüßten Sie nicht, da ihre öffentlichen Auslassungen nur „ein in der Regel tief verschleiertes Bild davon" gewährten, „welche positive Lehren sie als feststehendes Resultat ihrer Wissenschaft betrachten". Sie räumen zwar die Möglichkeit ein, daß sie vielleicht „die Höhe" noch nicht „völlig erstiegen" haben, sondern sich etwa „noch auf irgend einer Stufe der Vermittelungstheologie befinden", mit welchem letzteren Namen Sie Alles zu bezeichnen belieben, was zwischen der „confessionellen Theologie" und dem von Ihnen geschilderten „theologischen Materialismus" in der Mitte steht. Aber wie Jeder, der Ihre wohlgesetzten Worte genauer erwägt, ohne Weiteres findet, so lassen Sie geflissentlich auch die entgegengesetzte Möglichkeit offen, daß doch vielleicht der Eine

oder Andere Ihrer „hiesigen Gegner“ von dem „bereits antiquirten“ Standpunkte „des Dingens und Feilschens“ zu der allein consequenten materialistischen Lehre fortgeschritten sei, in welcher Sie „die wirkliche Ausführung des von Schleiermacher gegebenen Anstoßes“ erkennen. Das Bestreben „des Kirchen- und Schulblattes“, das mit christlichen Phrasen verbrämte Antichristenthum in die Kirche hineinzuziehen, ist Ihnen ja, wie Sie ausdrücklich schreiben, „ein mehr oder minder bewußtes“. Weil die Anhänger der neueren Theologie „in die Predigerstellen herein wollen“, so „sollen die Provinzialsynoden der Leugnung des persönlichen Gottes ein Recht auf die Kanzeln und Altäre verschaffen“, so „soll Franz Moor's Doctrin auf die Kanzel“, „die Lehre von der ewigen Vernichtung“ soll „ein heiliges Recht auf unsere Kanzeln und Altäre erhalten“. Und damit man Sie ja nicht mißverstehe, werden Sie nicht müde zu versichern, auf solche „Grundanschauungen“ sei dasjenige zurückzuführen, „was man in unserm Kirchen- und Schulblatt, um Gleichgültigkeit gegen die Lehre zu erwecken, hinsichtlich des Verhältnisses von Glauben und Lehre geltend zu machen sucht“; ja gelegentlich bemerken Sie ausdrücklich, jene „Rechtfertigung des Menschen vor sich selbst“, welche Sie der „neueren Theologie“ zuschreiben, werde „so recht nach dem Herzen unserer heimischen Reformer sein“.

Nun wahrhaftig, ärger hätten Sie es unmöglich treiben können, Herr Bischof. Ihre „hiesigen Gegner“ müßten keine Ehre und kein Gewissen im Leibe haben, wenn sie solchen Verdächtigungen gegenüber kaltblütig blieben. Wenn Sie weiter nichts gesagt hätten, als dieses, die von Pastor Jeß empfohlene Zurückführung der Bekenntnißverpflichtung auf die einfachen Worte „Ich glaube, daß Jesus Christus mein Herr sei“ müsse in ihren praktischen Consequenzen zuletzt dahin führen, die Kirche jedes Schutzmittels wider den von Ihnen geschilderten „theologischen Materialismus“ zu berauben: so ließe sich über den Grund oder Ungrund jener Befürchtung mit Ihnen noch ruhig verhandeln. Aber wie die obige Blumenlese aus Ihrer Broschüre jedem unbefangenen Leser zeigt, geht das, was Sie wirklich sagen, weit, weit über die Begründung einer derartigen Befürchtung hinaus. Das ist in der That nicht mehr die Sprache, wie sie „in einem Streite der Diener Jesu Christi“ über religiöse Gegenstände erlaubt ist. Ich will annehmen, daß Sie die Tragweite Ihrer Worte auch nicht von Ferne sich klar gemacht haben; denn sonst wüßte ich in

der That nicht, welchen Namen ein Verfahren, wie das von Ihnen beliebte, verdiente. Wenn Jemand, der zu einem ehrlichen Waffengange Auge in Auge mit dem Gegner sich rüstet, plötzlich von hinten angefallen und mit einem Dolchstiche durchbohrt wird, so ist er natürlich ein wehrloser Mann. Ich bemerke ausdrücklich, daß ich mit diesem Vergleiche nicht Ihre Taktik bezeichnet haben will; aber der Erfolg Ihres Thuns ist derselbe. Gegenüber Ihrer Art und Weise den Streit zu führen, sind Ihre „hiesigen Gegner" vollkommen wehrlos. Denn Ihnen genügt es vollkommen, daß Sie nur das Wort „neuere Theologie" in den Mund nehmen, um sofort den Verdacht gegen sie rege zu machen, als sei Alles, was sie von christlichen Glaubensaussagen sich mit noch so deutlichen Worten aneignen möchten, möglicherweise doch „in absolut trügerischem Sinne" gemeint! Was hilft es ihnen da, daß Sie daneben auch die andere Möglichkeit offen lassen, die „hiesigen Reformer" stünden vielleicht noch auf dem haltlosen Standpunkte „des Dingens und Feilschens"? Der Verdacht gegen die Ehrlichkeit ihrer Worte bleibt stehen. Sie mögen sagen, was sie wollen und wie sie es wollen, sie haben schlechterdings kein Mittel mehr, sich zu vertheidigen. Herr Bischof! wenn es wirklich so mit uns stände: dann wäre jeder Versuch einer Auseinandersetzung mit Ihnen ein für alle Mal abgeschnitten.

Hiermit könnte ich schließen. Wenn ich es trotzdem über mich bringe, einige weitere Worte hinzuzufügen, so geschieht es nur unter Einer Voraussetzung. Ich setze voraus, daß Ew. Magnificenz in heftig erregter Stimmung wider eigenes Wissen und Wollen über diejenigen Gränzen sich haben fortreißen lassen, welche, um von den Pflichten, welche die theologische Polemik jedem Christen auferlegt, völlig zu schweigen, nun einmal nicht überschritten werden dürfen, ohne die allgemeinsten sittlichen Grundbedingungen jedes ehrlichen Verkehrs mit Anderen aufzuheben. Sprechen Sie nicht von einem „Mißverständnisse" Ihrer Worte, gegen welches Sie sich im Voraus verwahrt hätten. Im gegenwärtigen Falle gilt es vollkommen gleich, ob Sie Ihren „hiesigen Gegnern" ausdrücklich die von Ihnen geschilderten Lehren und Grundsätze zuschreiben, oder ob Sie auch nur die Möglichkeit offen lassen, dieselben könnten sich jenes „absolut trügerischen" Gebrauchs christlich klingender Ausdrücke schuldig machen. Diese Möglichkeit deuten Sie aber so unmißverständlich als möglich an; ja Sie thun nach obigen Anführungen aus Ihrer Broschüre noch

mehr. Wenn hier ein Mißverständniß obwalten soll, so könnte es — vorausgesetzt, daß ich noch Deutsch verstehe — nur darin liegen, daß Sie selbst ganz etwas Anderes gemeint hätten, als Ihre Worte besagen. Gern will ich diese Annahme gelten lassen so lange als möglich. Sollten Sie aber zu meinem tiefsten Bedauern dennoch erklären, daß jedes Wort, was Sie dort geschrieben haben, wohlüberlegt und mit bewußter Absicht geschrieben sei, so werden Ihre „hiesigen Gegner" ein für alle Mal wissen, wessen sie sich zu Ihnen versehen müssen. Ich hoffe noch immer, zu diesem Aeußersten werden Sie es nicht kommen lassen.

Die Hoffnung auf eine Verständigung über die Sache, um die sich der Streit bewegt, ist nun freilich inzwischen fast völlig zusammengeschwunden. Aber um meinerseits wenigstens nichts unversucht zu lassen, was zur persönlichen Verständigung dienen kann, will ich noch ein Weiteres hinzufügen. Ich begreife vollkommen, wie Ihnen auf Ihrem theologischen Standpunkte es vorkommen kann, als würde Ihnen durch Bestreitung gewisser Voraussetzungen, die Ihnen nun einmal zum christlichen Heilsglauben nothwendig gehören, der Grund Ihres Glaubens selbst unter den Füßen hinweggezogen. Ich habe mich hierüber bereits in meinem vorigen Sendschreiben erklärt. Noch mehr, ich begreife es weiter, wie Sie in solchem Falle in die heftigste Gemüthserregung gerathen können, und halte Ihnen darum von Herzen gern auch sehr unbedachte Aeußerungen zu Gute. Ich begreife endlich, daß Ihr Denken sich nicht darein finden kann, wie Jemand jene Ihnen unentbehrlichen Voraussetzungen bekämpfen mag, und dennoch das, was für Sie mit denselben unzertrennlich zusammenhängt, mit dem gleichen Ernste wie Sie selbst als Thatsache religiöser Erfahrung bekennt. Ihr Denken giebt Ihnen dann das vollkommene Recht, auf diese Ihnen unlöslich scheinenden Widersprüche, so bestimmt und klar wie Sie wollen, hinzuweisen. Sie mögen dann eine Ihnen widerspruchsvoll dünkende Theologie weit von sich wegweisen; Sie mögen es immer für eine Sisyphusarbeit erklären, dem religiösen Bedürfnisse und dem „autonomen Denken" zugleich Genüge zu leisten; ja Sie mögen, wenn's Ihnen beliebt, einer Ihr Bedürfniß nicht befriedigenden Lehrform alle Folgerichtigkeit und allen inneren Zusammenhang absprechen. Zu dem Allen giebt Ihnen Ihr Standpunkt ein unbestrittenes Recht, und ich würde mich wahrlich nicht grämen, wenn Sie den wissenschaftlichen Werth meines eigenen

Standpunktes für durch und durch illusorisch erachteten. Denn ich fürchte in der That, bei wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zwischen uns Beiden käme schließlich doch nichts, was der Mühe lohnte, heraus. Aber dazu haben Sie absolut kein Recht, „das religiöse Bedürfniß" irgend welches theologischen Gegners für ein blos „angebliches" auszugeben. Sie haben absolut kein Recht, den Glauben Anderer „Trug und Täuschung" zu nennen, weil Sie die Lehre derselben auf Ihrem Standpunkte mit dem christlichen Heilsglauben nicht zusammenzureimen verstehen. Sie haben, ich wiederhole es so nachdrücklich wie möglich, absolut kein Recht, sei es auch nur andeutungsweise zu verstehen zu geben, die christlichen Worte seien in dem Munde eines theologischen Gegners im trügerischen Sinne gemeint. Hier ist die unverrückbare Gränze für jede ehrliche Waffenführung. Es giebt für jeden, religiöser Gefühle fähigen Menschen ein Heiligthum, das ihm Keiner antasten darf, ohne daß sich das ganze Innere zur krampfhaften Abwehr herauskehrt. Dieses Heiligthum ist das verborgene Leben der Seele in Gott, der Thatbestand der inneren Glaubenserfahrung. Sein Denken mag noch so jämmerlich hinter den Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins hinterherhinken, es mag sich in noch so vergeblicher Sisyphusarbeit abmühen, mag sich mit noch so dürftigen Abstractionen herumschlagen: — kein Mensch auf Erden hat darum das Recht dazu, seinen persönlichen Glaubensstand nach dem Ausfall jener Denkarbeit zu bemessen, und je nachdem das Urtheil über letztere ausfällt, sich über den letzteren zu Gericht zu setzen. Das aber ist's, was Sie, Herr Bischof, ich nehme immer noch an, ohne es zu wissen, gethan haben.

Nun will ich mir die Mühe nicht verdrießen lassen, Ew. Magnificenz die Gränze, die keine Polemik je überschreiten darf, noch an ein paar Beispielen deutlich zu machen. Sie haben sich Biedermann's Dogmatik herausgesucht, um in ihr die ganze „neuere Theologie" an den Pranger zu stellen. Der wissenschaftliche Werth dieses Buchs, der in meinen Augen ein sehr erheblicher ist, kommt hier nicht in Betracht. Auch das kommt nicht in Betracht, daß die abstracte Schulsprache, in welcher das Buch sich bewegt, zu tausend Mißverständnissen und Mißdeutungen Anlaß giebt, vor denen nur ein sehr eindringendes Studium schützen kann. Denn das beträfe wieder nur die Lehrart, nicht den Glauben des Mannes. Sie benutzen nun aber Biedermann's Auseinandersetzungen über die Persön-

lichkeit Gottes, um denen, die mit ihm in strenger wissenschaftlicher Sprache den Ausdruck „Gott sei eine Person" für unangemessen erachten, die baare Gottesleugnung zum Vorwurfe zu machen. Nur um sich und Andere zu täuschen, nenne die „neuere Theologie" Gott noch „unendlichen Geist", was nichts als eine leere, speculative Phrase sei; in Wahrheit sei, wie Sie weiter nach Feuerbach ausführen, das religiöse Verhältniß zu Gott der „neueren Theologie" weiter nichts, „als das Verhältniß des Menschen zu seinem eigenen Wesen, aber als zu einem andern Wesen". Wenn sie also daneben doch wieder die „Erlaubniß" ertheile, Gott als Persönlichkeit vorzustellen, so sei dies nichts als grauenhafte Ironie, eine Erlaubniß sich und Andern ertheilt, um einfältige Menschen zu täuschen, bis die „neuere Theologie" das Recht auf die Kanzeln und Lehrstühle erobert habe. Nun habe ich Biedermann's Ausführungen nicht zu vertreten. Aber das darf ich sagen, daß Ihre Darstellung sich zu seiner wirklichen Lehre verhält wie eine Carricatur zu einem naturgetreuen Portrait. Wie man immer über seine Ablehnung des Ausdrucks „Persönlichkeit" urtheilen möge, Biedermann selbst hat sie ausdrücklich in einer Weise zu begründen gesucht, daß Jeder, welcher seinem Gedankengange zu folgen versteht, sofort erkennt, er wolle Gott nur nicht zu einem Weltwesen machen, und lehne den Ausdruck im wissenschaftlichen Sprachgebrauche lediglich darum ab, weil er nothwendig die Schranke der Endlichkeit auf Gott übertrage. Dagegen unterscheidet er Gott ausdrücklich von der Welt, nennt ihn ihr ewiges, allgegenwärtiges Princip, ihren Grund, ihr Ziel, und versucht sein „Geistsein" näher so zu erfassen, daß er wesentlich denselben „Geistesproceß", der im Menschengeist als Fühlen, Denken und Wollen sich darstellt, nur mit Beseitigung aller endlichen Schranken auch in dem göttlichen Geistesleben wiederfindet. Nun mag es ja sein, daß Ihnen Alles, was Biedermann über das unendliche geistige Wesen Gottes zu sagen weiß, auf Ihrem Standpunkte nur als leere Worte erscheinen, das „Unendliche" nur als eine Verneinung, „Geist" nur als „Wind", ja „noch weniger als Wind". Das auszusprechen haben Sie auf Ihrem Standpunkte vollkommenes Recht. Für Biedermann selbst aber, Herr Bischof, enthalten jene Worte eine Kleinigkeit mehr; sie enthalten ihm den wissenschaftlichen Ausdruck für den höchsten Gehalt religiöser Erfahrung, für den Inhalt ganz des nämlichen Gottesglaubens, den auch er — geradeso wie Sie selbst — sobald er versucht, ihn seiner

inneren Anschauung näher zu bringen, unwillkürlich in die Form der Persönlichkeit Gottes hineinlegt. Wenn Sie sich nun herausnehmen, zu sagen, die an Biedermann's Beispiel veranschaulichte neuere Theologie habe nicht mehr wirklich Göttliches aufzuweisen als der nackte Materialismus, so haben Sie hier die Gränzen überschritten, die Sie verpflichtet sind einzuhalten; und wenn Sie weiter zu verstehen geben, die „neuere Theologie“ suche ihre Leugnung des einzig wirklichen lebendigen Gottes vor sich und Andern zu verbergen, um als christliche Theologie sich der Kirchen bemächtigen zu können, ja „es genire sie gar nicht, wider alles wissenschaftliche Recht und ihrem eigenen autonomen Denken zum Trotze ihrem Unendlichen allerlei positive Bestimmungen anzuheften“, — so haben Sie zu dieser Insinuation, verstehen Sie mich wohl, absolut kein Recht. Denn hiermit spielen Sie den Streit vom wissenschaftlichen Gebiete auf das moralische hinüber und tasten den sittlichen Charakter des Gegners an. Angenommen einmal, Biedermann hätte, wie Sie behaupten, zu seinen positiven Aussagen über den unendlichen Geist wirklich durchaus kein wissenschaftliches Recht, so wäre der Nachweis seiner Inconsequenz rein auf wissenschaftlichem Wege zu führen. Statt dessen verdächtigen Sie seine Wahrhaftigkeit und dichten ihm für sein Denken die niederträchtigsten Beweggründe an.

Das wissenschaftliche Problem, das die „neuere Theologie“ mit ihrem Gottesbegriffe zu lösen bemüht ist, haben Sie mit Ihren Gegenbemerkungen gar nicht berührt, und ich müßte wieder die gröbsten Mißverständnisse fürchten, wenn ich versuchen wollte, dieses Ihnen klar zu machen. Nur um mir selbst den Rücken gegen eine unerlaubte Angriffsweise zu decken, nicht um die Sache in wissenschaftlicher Rede ins Reine zu bringen, und noch weit weniger um mich vor Ihrem Richterstuhl zu vertheidigen, füge ich noch Folgendes hinzu. Die letzten philosophischen Voraussetzungen Biedermann's sind nur theilweise die meinigen, und darum fällt auch mein Urtheil über das Recht, von der Persönlichkeit Gottes zu reden, einigermaßen anders aus. Zwischen philosophischer und religiöser Erkenntniß unterscheide ich ebenso streng wie er. Aber das räume ich nicht ein, daß das philosophische oder rein speculative Erkennen uns eine vollkommenere Einsicht in rein geistige Dinge verschaffe, als das religiöse, oder auf innerer Gemüthserfahrung ruhende Erkennen. Jenes liefert uns Begriffe, dieses Bilder. Aber der Begriff ohne Bild ist

leer, das Bild ohne Begriff ist blind. Beide Male haben wir also nur eine unvollkommene Erkenntniß; nur ist die Unvollkommenheit dort ganz anderer Art, als hier. Auf dem Wege des rein begrifflichen Denkens langen wir bei lauter Abstractionen an, die zuletzt jeden lebendigen Inhalt unsers Denkens zerstören; auf dem Wege der bloßen inneren Anschauung kommen wir zu lauter unangemessenen Vorstellungen, die, was von sinnlich wahrnehmbaren Dingen gilt, auf das Uebersinnliche übertragen. Nun verzichte ich meines Theils darum freilich nicht auf das Erkennen geistiger Dinge, wie diejenigen thun, welche allem Streit durch Unterwerfung unter eine äußere Lehrautorität ein jähes Ende bereiten; aber ich bescheide mich, daß meine Erkenntniß geistiger Wahrheit niemals fertig, sondern immer nur in der Annäherung an die Lösung ihrer Aufgabe begriffen ist. Diese Annäherung suche ich aber auch nicht dadurch zu erreichen, daß ich, wie der sogenannte „speculative Theismus" thut, die doppelte Reihe von Aussagen, die mir auf meinem Wege entsteht, ohne Beachtung ihres verschiedenen Werths durcheinander werfe; denn dadurch gewinnt man eine nur scheinbar fertige Erkenntniß übersinnlicher Dinge, die durch und durch mit inneren Widersprüchen behaftet ist. Sondern mein Verfahren ist dieses, mit klarem Bewußtsein um den Unterschied zwischen Begriff und Bild, mich einerseits vom Begriffe aus des im Bilde gesetzten geistigen Gehaltes fortschreitend zu bemächtigen, andererseits vom Bilde aus die durch den Begriff geforderte geistige Form zu gewinnen. Daß dies der Natur der Sache nach immer nur annäherungsweise möglich sei, halte ich mir immer vor Augen. Nun mögen Sie Ihrerseits auf diese Arbeit so geringschätzig wie Sie immer wollen heruntersehen; das beunruhigt mich gar nicht. Aber das verbitte ich mir ernstlich, mir etwa mit dem moralischen Vorwurfe zu kommen, daß ich allen geistigen Gehalt, den ich in der Weise unmittelbarer Gemüthsgewißheit besitze, deswegen für Einbildung und Täuschung erklären wollte, weil ich, sobald ich mich wissenschaftlich darüber vernehmen lasse, die allem Selbstbewußtsein um geistige Wahrheiten anhaftende Bildlichkeit immer in Rechnung ziehe. Und ebenso ernstlich verbitte ich mir den weiteren Vorwurf, als wäre es auf eine Leugnung religiöser Erfahrungsthatsachen abgesehen, weil dieselben in meinem begrifflichen Denken nur erst zu einem sehr abstracten und dürftigen Ausdrucke gekommen wären. Im Uebrigen verweise ich Sie auf Schleiermacher's berühmten Brief an

Jacobi und auf das, was er dort über das Verhältniß seiner Philosophie und seiner Dogmatik sagt (Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen. Band 2, S. 351). Mögen Sie das immerhin einen unerträglichen Zwiespalt „innerhalb eines und desselbigen Selbstbewußtseins" heißen; es muthet kein Mensch Ihnen zu, in denselben Gedankenspuren einherzugehen. Ich selbst aber darf, gesetzt auch, ich erntete dafür von rechts und links nur höhnende Worte, doch ruhig mit Schleiermacher's Worten bekennen: „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben deshalb wollen auch beide niemals fertig sein, und so lange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig aneinander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert."

Was nun speciell die Persönlichkeit Gottes betrifft, so steht dieselbe für meinen Glauben so wenig in Frage, daß ich sie ganz einfach als eine Thatsache religiöser Erfahrung bezeichne. Ich eigne mir vollkommen die Worte Ihrer Broschüre an: „der Gott der Bibel, von dem Mose und die Propheten, Christus und die Apostel reden, steht dem menschlichen Ich gegenüber wie ein wirkliches, persönliches Ich, zu welchem man Du sagen, zu welchem man beten, von welchem man Erhörung hoffen, mit welchem man allen Ernstes verkehren kann, wie ein Kind mit seinem Vater verkehrt." Und damit Sie hier nicht etwa doch eine verborgene Bosheit argwöhnen, so setze ich noch weiter hinzu: der Gott meines Glaubens, der Gott, zu dem ich beten, den ich meinen himmlischen Vater nennen kann, dieser Gott ist mir nothwendig ein persönlicher Gott, ich stehe im Glauben zu ihm in einem wirklich persönlichen Verhältnisse wie Person zu Person, wie Ich zu Du, und meine, daß dies keine bloße Einbildung oder Selbsttäuschung sei, sondern ernste, heilige Wirklichkeit, die mir selbst nicht minder gewiß ist als mein eigenes Leben. Nach diesen Erklärungen werde hoffentlich ich nicht die Schuld an einem etwaigen Mißverständnisse tragen, wenn ich trotzdem im Anschlusse an Ihre eigene Behauptung hinzufüge, abgesehen von dem religiösen Verhältnisse selbst und von dem „durch das Wort Gottes in der Bibel bezeugten Leben" sei alle Mühe vergebens, die Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich erweisen zu wollen. Denn mit Ausdrücken wie „unendlicher Geist", „absolutes Subject", „unendliches Selbstbewußtsein", „unendlicher Wille" ist das nun einmal nicht von Ferne erschöpft,

was die Frömmigkeit an der Persönlichkeit Gottes als unmittelbare, thatsächliche Wirklichkeit hat.

Es steht bei Ihnen, diesen Standpunkt inconsequent zu finden. Ich bin anderer Meinung. Hierüber werden wir uns auch schwerlich verstehen. Vielleicht kommt Ihnen aber jetzt wenigstens eine Ahnung davon, wie unglaublich schief Sie das Alles aufgefaßt haben, was die „neuere Theologie" unter Religion, Offenbarung, Glauben, Wort Gottes, Rechtfertigung und Kindschaft bei Gott versteht. Selbst aus Biedermann's Ausführungen über das „ewige Leben" haben Sie lediglich seinen (meines Wissens von keinem Ihrer „hiesigen Gegner" getheilten) Widerspruch gegen die persönliche Fortdauer nach dem Tode herausgehört, den positiven Gehalt aber, den er in den Ausdruck „ewiges Leben" hineinlegt, nur carrikirt. Als ob die bloße Fortsetzung der individuellen Existenz für den Frommen irgend welchen Werth haben könnte, ohne das Leben in Gott und in der Gemeinschaft mit Gott! Doch ich habe es hier nicht mit der Aufgabe zu thun, mit Ihnen über das rechte Verständniß der Biedermannschen Dogmatik zu streiten. Ich wollte nur an einem Beispiele zeigen, wo die Gränze für jede erlaubte theologische Polemik liegt.

Nun habe ich aber über den Gebrauch des Ausdrucks „neuere Theologie" noch ein Wort mit Ihnen zu sprechen. Indem Sie Alles, was zwischen Ihrem und Biedermann's Standpunkt von theologischen Richtungen in der Mitte liegt, als antiquirte, dingende, feilschende „Vermittelungstheologie" zu den Todten werfen, behandeln Sie Biedermann's Theologie und die „neuere Theologie" als gleichbedeutende Ausdrücke. Indem Sie weiter Biedermann's wirklichen Standpunkt so gründlich, als es nur irgend möglich ist, mißverstehen, machen Sie sich mittelst richtiger, halbrichtiger und völlig unrichtiger Sätze eine widerwärtige Fratze zurecht, die nach Ihrer Behauptung die allein consequente „neuere Theologie" sein soll, nnd rufen es nun in die Gemeinden hinaus: Seht da, die „neuere Theologie", welcher unsere hiesigen Reformer gleiches Recht in der Kirche verschaffen wollen! Gesetzt nun einmal, Sie hätten die Biedermannsche Lehre richtig verstanden: — was in aller Welt, Herr Bischof, giebt Ihnen das Recht, dieselbe Ihren „hiesigen Gegnern" als diejenige Lehre vorzuhalten, auf deren Einführung in die Kirche ihr „mehr oder minder bewußtes" Streben gerichtet sei? Sie erlauben sich hier völlig dasselbe, was z. B. Herr Jörg, der ultramontane Redacteur

der historisch-politischen Blätter thut, der in seiner „Geschichte des Protestantismus" zu zeigen sucht, die allein consequenten Protestanten seien die Mormonen. Oder vielmehr, Sie machen es noch ärger als Jörg, denn dieser hat wenigstens nicht zu behaupten gewagt, das Streben des Protestantismus ginge „mehr oder minder bewußt" auf die Einführung des Mormonenthums hin. Mit welchem Rechte führen Sie aber ferner den Sprachgebrauch ein, mit dem Ausdrucke „neuere Theologie" gerade die Biedermannsche Richtung, wie Sie dieselbe zurechtlegen, und zwar lediglich diese zu verstehen? Wenn Sie sich einigermaßen in der neueren theologischen Literatur umgesehen haben, so müssen Sie wissen, daß dieser Sprachgebrauch keineswegs der gebräuchliche ist, ja daß Pastor Jeß, als er das Wort in den Mund nahm, auch von Ferne nicht ahnen konnte, wie Sie es ihm auslegen würden. Bekanntlich ist es gerade die sogenannte Vermittelungstheologie, welche den Ausdruck aufgebracht hat und heute noch mit Vorliebe gebraucht. Was ist das also für eine Taktik, Herr Bischof, einen Ausdruck, den Ihr Gegner angewendet hat, zuerst in einem völlig andern Sinne zu deuten, darnach aber aus dieser Mißdeutung Consequenzen zu ziehen, die den sittlichen Charakter des Gegners, um von seiner Stellung als christlicher Prediger völlig zu schweigen, in dem schwärzesten Lichte erscheinen lassen? Zu dieser Taktik hatten Sie absolut kein sittliches Recht. Wenn Ihnen nun einmal Alles, was zwischen der lutherischen Orthodoxie und einem, wie Sie sagen, „theologisch aufgeputzten Materialismus" in der Mitte steht, als haltlose Halbheit erscheint, so mochten Sie immerhin die wissenschaftliche Consequenz des Gegners vermissen; ja Sie mochten, wenn's Ihnen nun einmal beliebte, das Unheil, welches durch Aufhebung der gegenwärtigen Bekenntnißverpflichtung über die Kirche hereinbrechen werde, in noch so übertriebenen Farben malen. Ueber das Alles ließe sich noch ruhig verhandeln. Aber was Sie über diese Gränze hinaus gesagt und gethan haben, war sittlich nicht mehr erlaubt.

Was ferner die Frage nach der Bekenntnißverpflichtung betrifft, so verzichte ich jetzt darauf, dieselbe persönlich mit Ihnen zu verhandeln. Denn um hier den Andern nicht mißzuverstehen, ist jedenfalls ein gewisses Maß persönlichen Vertrauens erforderlich. Sie bringen aber gegenwärtig Ihren hiesigen Gegnern nicht einmal so viel Vertrauen entgegen, als nothwendig war, um den schwärzesten

Verdacht gegen die Ehrlichkeit ihrer Worte und gegen die Aechtheit ihres persönlichen Glaubens zurückzuhalten. Ich begnüge mich daher mit einer einzigen Frage. Wenn die Anhänger der neueren Theologie wirklich die verlogenen, ehr= und gewissenlosen Subjecte sind, als die sie nach Ihrer Darstellung erscheinen müssen, was würde es solchen Leuten verschlagen, auch noch weit strengere Eide auf die Bekenntnisse abzulegen, als derjenige ist, der hier zu Lande in Uebung steht? Wenn sie die Ausdrücke: Gott, himmlischer Vater, Sohn Gottes, Reich Gottes, Wort Gottes, Rechtfertigung, Sündenvergebung im „absolut trügerischen" Sinne verstehen, was in aller Welt würde sie hindern, auch noch so und so viele andere dogmatische Ausdrücke in demselben trügerischen Sinne sich anzueignen, um ein Recht auf die „Kirche" und — „auf die Kirchengüter" zu erlangen? Gegen Lug und Trug schützt keine Bekenntnißverpflichtung, und je strenger eine solche Verpflichtung lautet, desto weniger. Diese Folgerung wird Jeder ziehen, der Ihre Broschüre gelesen hat. Die Maßlosigkeit des Angriffs hat also den Zweck völlig verfehlt. Und wundern sollte es mich nicht, wenn mancher unter den „Confessionellen" im Lande aus diesem ganzen Handel den Eindruck hinwegnähme, Sie hätten der Sache, für welche Sie kämpfen, einen schlechten Dienst geleistet.

Jetzt habe ich Alles, was ich gegen Sie auf dem Herzen hatte, herausgesagt. Und nun, bevor ich schließe, noch ein Wort zum Frieden. Wissenschaftlich können wir uns nicht verstehen: dazu sind unsere Voraussetzungen viel zu verschieden. Wir, Ihre hiesigen Gegner, — denn ich muß hier zugleich im eigenen Namen sprechen, auch wenn Ihre Broschüre mich nicht ausdrücklich mit im Auge gehabt hat — wir können's nicht hindern, daß unsere Theologie Ihnen um der Consequenzen willen, die Sie von ihr fürchten, gefährlich dünkt. Sie und Ihre Gesinnungsgenossen können's nicht hindern, daß wir Ihren Standpunkt mit der Weltanschauung und den wissenschaftlichen Ansprüchen der gegenwärtigen Zeit unvereinbar finden. Aber wir können beiderseits das Zutrauen zueinander bewahren, daß der andere Theil mit seinen Worten und seinem Streben es ehrlich meint. Noch mehr, wir können uns bei allem Streit in der gleichen Herzenshingabe an den Einen Meister und in der gemeinsamen Arbeit an dem Reiche Gottes zusammenfinden. Sie mögen es nicht verstehen, wie wir bei verschiedener Lehre doch denselben Glauben bekennen können; Sie mögen es ebensowenig verstehen, wie wir den=

selben Gehalt der Heilserfahrung, der uns mit Ihnen gemein ist, mit Ausdrücken beschreiben, die zum Theil auch die Ihrigen sind, ohne daß wir doch darum zugleich die weiteren dogmatischen Vorstellungen uns aneignen wollten, die Sie mit jenen Ausdrücken zu verbinden gewohnt sind. Mögen Sie das immer noch nicht verstehen — auch uns ist Vieles an Ihrem theologischen Standpunkte nicht verständlich. Aber so wenig wir darum ein Recht hätten, Ihren ernsten Eifer um Erkenntniß der Wahrheit in Zweifel zu ziehen, so wenig haben auch Sie ein Recht, Ihre „hiesigen Gegner" bald der Täuscherei, bald wieder des Hochmuths und der zügellosen Willkür zu zeihen, wenn sie den unwandelbaren christlichen Glaubensgehalt, der denselben ebenso heilig wie Ihnen ist, von seiner dem Wechsel menschlicher Vorstellungsformen unterliegenden Hülle, die bleibenden Grundsätze der Reformation von ihrer ersten geschichtlichen Darstellung unterscheiden. Sie wissen nicht, was Sie mit solchen Verdächtigungen thun. Es steht Ihnen frei, zu erörtern, ob es einer Ihnen ungewohnten Rede wirklich gelinge, den inneren Thatbestand der christlichen Heilserfahrung treu zu beschreiben und richtig zu erklären. Im lebendigen Gefühle der Unvollkommenheit alles menschlichen Erkennens werden Ihre „hiesigen Gegner" ohne Ausnahme bereit sein, die Lücken und Mängel ihres Wissens einzugestehen und gern auch von Ihnen zu lernen. Es steht Ihnen aber nicht frei, die Lauterkeit ihrer Gesinnungen anzutasten und Trug und Täuschung zu nennen, was Andern nicht minder wie Ihnen eine Thatsache des persönlichen Glaubenslebens, eine unmittelbare, innere Gewißheit ist. Dieses Verdächtigen und Verdammen, Verhetzen und Verklagen, das wie ein giftiger Wurm an unserm kirchlichen Leben nagt, es muß, wenn Friede werden soll unter uns, schlechterdings ein Ende nehmen. Dies ist die unerläßliche Bedingung für jeden ehrlichen Verkehr. Leben Sie wohl.

Duplik wider Herrn Bischof Dr. Koopmann.

Einleitung.

Mein letztes Sendschreiben an Herrn Bischof Koopmann hatte mit den Worten geschlossen, wenn Friede werden solle unter uns, müsse das „Verdächtigen und Verdammen, Verhetzen und Verklagen" schlechterdings ein Ende nehmen. Damit stimmt nun der Herr Bischof am Schlusse einer längeren, gegen meine Sendschreiben gerichteten Erwiderung*) völlig überein. Nur meint er freilich, er selbst sei in diesem ganzen Handel der unschuldig leidende Theil, und die alleinige Schuld falle vielmehr auf mich und meine „Gesinnungsgenossen". Ich bin's, der ihn mit sittlichen Vorwürfen überschüttet, ihn als einen Verhetzer und Verketzerer in Mißcredit gebracht, ihn als einen Fanatiker dargestellt hat. Er selbst hat „in ruhiger, objectiver Haltung" in seinem Buche gezeigt, „welcher Botschaft auch die Thür aufgethan werde, wenn die so energisch verfochtenen neuen Grundsätze von der Verpflichtung der Prediger zur Ausführung kämen"; ich dagegen beweise durch „die entfesselte Leidenschaftlichkeit", mit welcher ich ihm entgegengetreten bin, daß sein Buch „in der

---

*) Antwortschreiben an Herrn Professor Dr. Lipsius. Kirchen- und Schulblatt 1869, Nr. 51 — 1870, Nr. 4.

Hauptsache geradezu ins Schwarze getroffen hat", das heißt doch wohl, wenn ich recht verstehe, daß jenes „verlarvte Widerchristenthum", gegen welches der Herr Bischof seine Wächterstimme erhebt, in der Hauptsache auch meine Theologie sei.

So widerwärtig nun auch eine derartige Erörterung ist, so muß ich doch mit einem Wort zunächst an den wirklichen Stand der Sache erinnern. Ich hatte in meinem vierten Sendschreiben ausdrücklich bemerkt, wenn der Herr Bischof nur auf die nach seiner Meinung gefährlichen Consequenzen aufmerksam gemacht hätte, welche die von Pastor Jeß empfohlene Lehrfreiheit nach sich ziehen könnte, so ließe sich darüber noch ruhig verhandeln, ja man könne dann nicht nur die Erregtheit seiner Sprache verstehen, sondern ihm auch sehr unbedachte Aeußerungen zu Gute halten. Indem ich aber den Maßstab des sittlich Erlaubten an seine öffentlich vorliegende Polemik legte, erklärte ich es für absolut unzulässig, dem Gegner abweichende religiöse Ueberzeugungen ins Gewissen zu schieben, die Lauterkeit seiner Gesinnungen anzutasten, sein religiöses Bedürfniß für ein blos „angebliches", seine christlichen Worte für bewußten und beabsichtigten Trug zu erklären, kurz, dem Gegner allerlei unsittliche und verwerfliche Motive für seine Denk- und Handlungsweise unterzuschieben. Ich bin nun zwar sehr erfreut, zu hören, daß der Herr Bischof dies nie und nirgends gethan haben will, bezweifle aber sehr, daß dieser nachträgliche Versuch, den unmittelbaren Eindruck seiner Worte abzuschwächen, viel fruchten wird. Den persönlichen Charakter seiner Gegner, erwidert er, habe er völlig aus dem Spiele gelassen, ihre subjective Ehrlichkeit, die subjective Wahrheit ihrer religiösen Gefühle habe er nirgends bestritten. Also wenn man einem Geistlichen vorwirft, er wolle das mit christlichen Phrasen verbrämte Antichristenthum als ein Heiligthum Gottes in die Kirche hereinziehen, so ist dies keine moralische Anklage für ihn, sondern nur eine „Berichtigung seines sittlichen Urtheils". Wenn man einem andern Geistlichen gegenüber, welcher an die „ethischen Grundbedingungen theologischer Polemik" erinnert hatte, erwidert, die Berufung auf den ethischen Standpunkt sei „mitunter" ein Zeichen davon, „daß es nun im Werke sei, einen besonders boshaften Streich gegen irgend eine christliche Wahrheit zu führen", so ist dies keine persönliche Insinuation. Wenn man dem Verfasser einer „christlichen Dogmatik" zum Vorwurf macht, alle christlich klingenden Worte

in seinem Munde seien „im absolut trügerischen Sinne gemeint“, so wird damit auf seine persönliche Ehrlichkeit nicht der leiseste Schatten geworfen. Alle jene Anklagen auf Frevel, Falschmünzerei, Brandstiftung, Täuscherei, alle jene Vorwürfe der Zügellosigkeit, des Hochmuths, der widerwärtigen Selbsterhebung, des Haschens nach Beifall der Menge sind auch dann, wenn sie gegen bestimmte Personen, noch dazu meist in der nächsten Nähe des Herrn Bischofs gerichtet sind, durchaus nicht als Verdächtigungen ihres moralischen Charakters zu verstehen; mit dem Allen hat der Herr Bischof weiter gar nichts, als seine durch seinen Amtseid ihm auferlegte Pflicht gethan, und wird sich in der Erfüllung dieser seiner Pflicht durch keine Menschengefälligkeit irre machen lassen. Nur wir, des Herrn Bischofs hiesige Gegner, und vor Allen ich selbst habe mich von der Leidenschaft dazu fortreißen lassen, ihn für seine leidenschaftslose, ruhige Darstellung mit den maßlosesten Vorwürfen zu überschütten. Ich brauche ja nur das Wort „orthodox“ in den Mund zu nehmen, so beschimpfe ich schon; ich brauche nur von dem jeder Orthodoxie eigenen äußeren Auctoritätsbedürfnisse zu sprechen, so errichte ich einen Scheiterhaufen, um die „Orthodoxen“ zu braten; und vollends werde ich auf einem „Antasten des inneren Heiligthumes“ ertappt, wenn ich ganz im Allgemeinen ein gesundes und ein ungesundes Festhalten überlieferter Lehrformen unterscheide, und letzteres nicht unmittelbar aus dem religiösen Bedürfnisse selbst, sondern aus Verstandesgründen und einer künstlich zurechtgemachten Theorie ableite, mit welcher man die (immerhin aus einem subjectiven Auctoritätsbedürfnisse anerkannte) „äußere Auctorität der kirchlichen Lehre und die Pflicht, ihr alleiniges Recht in der Kirche zu schützen, gegen auftauchende Zweifel vor sich und vor Andern nachträglich zu rechtfertigen sucht“. Wie kommt es nur, daß der Herr Bischof so überaus feinfühlig für „moralische Vorwürfe“ von Seiten der Gegner ist, während er selbst den allerärgsten Anklagen gegen Andere, wenn sie aus seinem Munde kommen, eine so harmlose Auslegung zu geben versteht?

Am meisten scheint ihn meine letzterwähnte Bemerkung empört zu haben, obwohl sie jede Anwendung auf irgend eine bestimmte Person sorgfältig fernhielt. Und vermuthlich, um mir ein Beispiel tugendhafter Polemik zu geben, schreibt er seinerseits Folgendes: „Wäre es nicht denkbar, daß eben dasjenige, was Sie für Erfahrungs-

thatsache einer Versöhnung mit Gott halten, in Wahrheit auch nichts anderes wäre, als eine künstlich zurechtgemachte Theorie, dazu gemacht, Sich wegen Ihrer Auflehnung gegen die göttliche Auctorität in Schrift und Bekenntniß nachträglich zu rechtfertigen? Und wenn ich noch Eins andeuten darf — wie wenn es Ihnen hauptsächlich an der schriftmäßigen Sündenerkenntniß fehlte? Ich meine natürlich nicht die theoretische Kenntniß alles hierher gehörigen, sondern eben die praktische Sündenerkenntniß." Ich darf annehmen, daß dem Herrn Bischof das Wort nicht unbekannt ist: „Was du nicht willst, daß dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht." Wenn er also schon darin ein Ueberschütten mit „moralischen Vorwürfen" findet, daß man ihm zeigt, er habe in seiner Polemik die Gränze des Erlaubten überschritten, so wird man voraussetzen müssen, daß er selbst sich mit peinlicher Sorgfalt vor dem gleichen Fehler gehütet haben wird. Es ist also kein moralischer Vorwurf, wenn er mich der „Auflehnung gegen die göttliche Auctorität in Schrift und Bekenntniß" bezichtigt. Es ist keine sittliche Anklage, wenn er mir zu verstehen giebt, meine theologische Ueberzeugung möge wohl in einem Mangel an praktischer Sündenerkenntniß ihren Ursprung haben. Es ist keine Verdächtigung, wenn er mir anderswo vorwirft, ich wollte nur den Schein aufrechterhalten, als hielte ich den Inhalt des biblischen Heiles noch fest. Es ist keine moralische Insinuation, wenn er in verschiedenen Redewendungen mir Schuld giebt, ich haschte nach dem Beifall der Menge. Es ist auch keine Discreditirung meiner Person, wenn er von meiner akademischen Thätigkeit ein widerwärtiges Zerrbild entwirft, wenn er mich als einen Menschen schildert, der ernste Dinge im elendesten Possenreißertone behandelt und nur darnach geizt, die Lacher auf seine Seite zu ziehen. Das Alles ist im Munde des Herrn Bischofs nichts als die lauterste Pflichterfüllung. Im vollen Bewußtsein um die Verantwortlichkeit, die ihm sein Wächteramt auferlegt, muß er ja, wenn ein Feuer ausbricht, ins Lärmhorn stoßen, und es wäre doch gar zu abgeschmackt, von ihm zu verlangen, die Brandstifter vertrauensselig gewähren zu lassen. Wenn die bürgerliche Gesellschaft von Dieben, Räubern, Falschmünzern, Giftmischern, Betrügern bedroht ist, so ruft ja alle Welt nach der Polizei. Und ein Wächter der Kirche sollte bei gleicher Gefahr die Hände in den Schooß legen? Wer ihm eine solche Pflichtvergessenheit zumuthen kann, der

beweist ja dadurch gerade, daß er selbst einen boshaften Streich gegen die Kirche im Schilde führt. Was brauchen wir weiteres Zeugniß?

Gewiß, das nennt man prompte Justiz. Nur ist bei diesem Verfahren ein einziger Uebelstand. Man setzt als ausgemacht und erwiesen voraus, was eben erst zum Gegenstande einer ruhigen Erwägung gemacht werden soll. Man schafft sich die Einwendungen der Gegner im Voraus dadurch vom Halse, daß man sie der Auflehnung gegen alles göttliche und menschliche Recht bezichtigt. Und wagen sie dennoch den Mund zu öffnen, so rührt man die Lärmtrommel, um sie zum Schweigen zu bringen. Damit sind sie denn ihrer Schuld überführt, und die Sache ist abgethan. Kommt Andern dann an der Bündigkeit dieses Beweisverfahrens ein Zweifel bei, so wiederholt sich dieselbe Taktik von Neuem. Wer nur ein wenig in der Geschichte theologischer Streitigkeiten bewandert ist, kennt diese Art, mit lästigen Gegnern fertig zu werden, zur Genüge. Sie hat zwar bisher nie auf die Dauer geholfen, aber daran sind nur die zügellosen Geister des subjectiven Beliebens schuld, deren fleischliche, unwiedergeborene Vernunft sich immer wieder gegen alle göttliche Ordnung aufbäumt.

1. Die schlechthin unbegreiflichen Dogmen und die Thatsachen der Heilserfahrung.

Es ist ein widerwärtiges Geschäft, bei dieser Sachlage einen theologischen Streit aufnehmen zu müssen. In den Augen der Einen ist man im Voraus gerichtet, die Andern wenden von dem „Theologengezänke“ mit gründlichem Mißbehagen sich ab. Ich selbst bekenne eines Streites herzlich müde zu sein, bei dem doch jede Aussicht auf gegenseitige Verständigung geschwunden ist. Geschwunden ist. Ich sage dies gerade im Hinblick auf die anerkennenden Worte gegen den Schluß des „dritten Antwortschreibens“ des Herrn Bischofs. Denn gerade das dort mir gespendete Lob beweist mir klarer als alle im ersten und zweiten Antwortschreiben enthaltene Polemik, daß ich die einzige Basis für eine Verständigung, welche mein Gegner gelten läßt, nicht annehmen kann. Es müssen bestimmte, vom reinen Denken schlechthin verneinte „Wahrheiten“, oder wie es weiter unten heißt, schlechthin unbegreifliche „Dogmen“ sein, auf deren Anerkennung hin für ihn allein eine Verständigung möglich ist. Die Anerkennung dieser Dogmen steht ihm nun einmal in erster Linie in der Religion. Und nur weil er wenigstens in zwei Punkten einen solchen unbedingten Verzicht auf das „reine Denken“ bei mir entdeckt zu haben glaubt,

so lobt er meinen Bekennermuth und hofft, mich schließlich noch ganz auf seine Seite herüberzuziehen. Im Hinblick auf diese vorläufig geleistete Abschlagszahlung hat der Herr Bischof im dritten Sendschreiben einen merklich andern Ton angestimmt, als vorher. Die beiden ersten Sendschreiben sind von der Voraussetzung beherrscht, meine Theologie sei von Anfang bis Ende schlechterdings nichts anderes, als jener theils „theologisch aufgeputzte", theils „nackte Materialismus", welchen die bekannte Broschüre in der Glaubenslehre Biedermann's findet. Mit unmißverständlicher Absichtlichkeit wird daher Biedermann mein „Freund", Strauß mein „Gesinnungsgenosse" genannt: die Pastoren wissen ja, was sie über diese Männer zu urtheilen haben. Mit gleicher Absichtlichkeit wird mir zu Gemüthe geführt, daß „meine Gesinnungsgenossen" die Existenz eines persönlichen Gottes leugnen, der einzelne Acte vollziehen könne, und die Annahme eines jeden solchen Actes für widersinnig und thöricht erklären. Nach „meiner Gesinnungsgenossen" Meinung, so wird weiter berichtet, ist der Vatername für Gott ein von dem reinen Gedanken durchaus nicht zu rechtfertigender Ausdruck, der nur für das bornirte Volk zu conserviren ist. Ihr reines Denken findet es lächerlich, von einer Fortdauer des Ich nach dem leiblichen Tode zu reden. In diesem Tone geht es durch das ganze zweite Antwortschreiben fort. Die Pastoren, namentlich jene, welche Söhne und Pflegebefohlene studiren lassen, werden es schon verstehen, was dieses Sturmläuten bedeutet. Plötzlich wechselt der Ton. Ich bin zwar immer noch schrecklich genug, aber doch nicht ganz so schrecklich, wie man gedacht hat. Noch ist nicht alle Hoffnung verloren. Zwar von den früheren Antwortschreiben heißt's: was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben. Die Lection ist doch immer noch zum guten Theile verdient, mag auch der Eindruck auf die Leser durch das ganz am Ende meinem „tapferen Muthe" und meinem „Bekenntnisse" gespendete Lob zur Hälfte wieder abgeschwächt werden.

Ich glaube es sogar dem Herrn Bischof recht gern, daß es ihm eine wirkliche Freude gewesen ist, auf ein Gemeinsames, das mich mit ihm verbindet, hinweisen zu können. Es ist ihm eine wahre Beruhigung, zu erfahren, daß mir die Persönlichkeit Gottes eine „Thatsache religiöser Erfahrung" sei, und daß ich Biedermann's Widerspruch gegen die persönliche Fortdauer nach dem Tode nicht theile. Um so aufrichtiger thut es mir leid, die Basis, auf der er allein zu

unterhandeln gewillt ist, nicht annehmen zu können. Ich will mich deutlicher aussprechen. Zum Ersten räume ich nicht ein, daß das „reine Denken" die Persönlichkeit Gottes schlechthin verneint, und ebensowenig, daß es die persönliche Fortdauer mit schlechthin unwiderleglichen Gründen bestreiten kann. Ich muß also das mir zugedachte Lob des credo quia absurdum est*) von mir ablehnen; ja ich vermuthe sogar, der Herr Bischof selbst werde die Auffassung von sich weisen, als wolle er etwas schlechthin Widervernünftiges „glauben". Ich räume aufs Bereitwilligste ein, daß es Dinge giebt, deren Möglichkeit wir nicht einsehen; — aber Dinge, deren Unmöglichkeit wir so deutlich als möglich einsehen, die kann ich nun und nimmer für wahr halten, möchte man mir auch tausend Mal ihre Wirklichkeit aufreden wollen.**) Und der Herr Bischof muß es mir schon verzeihen, wenn ich die schlechthin „verneinende" Argumentation des „reinen Denkens" nicht für so beweiskräftig finden kann wie er. Der „wissenschaftliche Bann", von welchem er spricht, schreckt mich ebensowenig wie ein kirchlicher Bannspruch. Ja wenigstens was die

---

*) „Ich glaube es, weil es widervernünftig ist."

**) Diese Worte führt Herr Bischof Koopmann (Phantasie und Offenbarung, S. 8) als Beweis dafür an, daß es nach meiner eigenen Meinung ein Widerspruch für das Denken sei, Gott als eine Person zu bezeichnen, oder daß dasselbe die Persönlichkeit Gottes schlechthin verneine. Daß ich wenige Zeilen vorher mit dürren Worten das reine Gegentheil davon sage, kümmert ihn nicht. Am Schlusse des Citats ist (wahrscheinlich ganz zufälligerweise) das Anführungszeichen weggefallen, so daß der unkundige Leser auch das unmittelbar Folgende als meine eigenen Worte betrachten muß: „Objectiv wahr ist es also nicht, daß das über alles Endliche Hinausliegende eine Person sei." Ich stelle dem einfach noch einmal die Worte meines vierten Sendschreibens gegenüber: „Der Gott meines Glaubens, der Gott, zu dem ich beten, den ich meinen himmlischen Vater nennen kann, dieser Gott ist mir nothwendig ein persönlicher Gott, ich stehe im Glauben zu ihm in einem wirklich persönlichen Verhältnisse wie Person zu Person, wie Ich zu Du, und meine, daß dies keine bloße Einbildung oder Selbsttäuschung sei, sondern ernste, heilige Wirklichkeit, die mir selbst nicht minder gewiß ist, als mein eigenes Leben." Nach der Behauptung des Herrn Bischof Koopmann soll ich dagegen die objective Wahrheit dessen, was ich so be-immt als möglich bejahe, verneinen, und nur, um mir „eine gewisse subjective Befriedigung" zu verschaffen, soll ich fortfahren, jenes Etwas, das ich Gott nenne, „als Person anzureden". Dies geschehe aber lediglich vermittelst der „Phantasie", sei also eine bloße individuelle Einbildung, ohne allen objectiven Grund in dem Wesen Gottes und seiner Offenbarung.

Persönlichkeit Gottes betrifft, so hoffe ich mich darüber, wenn auch schwerlich mit Strauß, doch mit Biedermann verständigen zu können, dem das religiöse Verhältniß ausdrücklich ein persönliches ist. Tritt aber in der Religion Gott als ein wirkliches Ich dem Menschen als einem wirklichen Du gegenüber, so muß dieses persönliche Verhältniß in dem Wesen Gottes und seiner Offenbarung nothwendig gegründet sein, gesetzt auch, unser Denken vermöchte die Möglichkeit hiervon nur annäherungsweise, oder auch gar nicht zu erkennen. Eben darum ist mir die Persönlichkeit Gottes auch kein „Begriff", den ich in seinen Merkmalen bestimmen könnte, aber das ganz entsprechende Wort, um eine Thatsache religiöser Erfahrung auszudrücken, und innerhalb dieses Erfahrungsgebietes auch für das Denken durchaus unverfänglich. Was aber die Fortdauer des individuellen Geistes betrifft, so ist diese mir zwar keine „Thatsache religiöser Erfahrung", aber gerade, weil jenseit aller Erfahrung liegend, ein für die Erkenntniß schlechthin unzugänglicher Gegenstand, und darum durch rein philosophische Gründe weder erweislich noch widerlegbar.*) So viel von dem Verhältnisse jener beiden „Dogmen" zum „reinen Denken".

Zweitens. Wenn ich das Wesentliche in der christlichen Frömmigkeit bestimmen will, so kann ich sie nur „in ihren noch nicht

---

*) Ich bitte den Leser, zu beachten, daß ich geflissentlich den Ausdruck „rein philosophische Gründe" gebraucht habe. Die rein philosophische Erkenntniß habe ich aber in den mannichfaltigsten Wendungen dem religiösen Glauben gegenübergestellt. Im gegenwärtigen Zusammenhange wollte ich speciell gegenüber einer Philosophie, welche die Fortdauer des individuellen Geistes bestreitet, an die Gränzen unsers Wissens erinnern und darauf hinweisen, daß der Glaube noch keineswegs nöthig habe, vor den angeblich unwiderleglichen Gegengründen die Waffen zu strecken. Das religiöse Motiv für die Annahme einer persönlichen Fortdauer liegt mir aber, wie ich mehrfach in dem gegenwärtigen Streite angedeutet habe und auch meinen Zuhörern darzulegen pflege, in dem in sich selbst unendlichen Werthe der Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott. Weil diese Gemeinschaft mir „das höchste Gut, der Eine schlechthin werthvolle, in sich selbst schlechthin unzerstörbare Besitz des menschlichen Geistes" ist, so folgt für mich die Nothwendigkeit, dem Besitze dieses Gutes auch eine unzerstörbare Dauer zuzuschreiben. Ich kann hier nur wiederholen, was ich schon im zweiten Sendschreiben S. 20 und weiter unten in der Duplik nochmals gesagt habe, was aber der Herr Bischof völlig zu ignoriren beliebt. Einen *wissenschaftlichen* Beweis für die persönliche Fortdauer giebt es für uns ebensowenig als im gegenwärtigen Leben eine unmittelbare *Erfahrung* von ihr; aber aus der thatsächlich erfahrenen Gewißheit unserer Lebensgemeinschaft mit Gott

stereotyp gewordenen Größen", wie Gaß es ausgedrückt hat, auf-
suchen. Ich kann nur auf den religiösen Vorgang selbst, wie er in
der religiösen Erfahrung sich darstellt, zurückgehen. Dabei habe ich
nun keineswegs die „Prätension", wie man mir Schuld giebt, meine
subjective Erfahrung, die vielleicht trügen kann, an die Stelle der
gemeinsamen Heilserfahrung der Kirche zu setzen. Sondern es ist
eben die letztere, die ich so erschöpfend als möglich zu beschreiben
versuche, wohlgemerkt als ein Ganzes von inneren Thatsachen des
christlichen Glaubenslebens, von denen ich nur freilich, wie un-
vollkommen auch immer meine eigene, individuelle Erfahrung sei,
dennoch auch meinerseits etwas gespürt haben muß, wenn ich diesen
Thatsachen nicht so kalt und fremd gegenüberstehen will, wie der
Physiolog einem Frosche, an dem er eine Vivisection vornimmt.
Dabei kann es mir nun aber geschehen, daß ich Solchen, deren Ge-
dankenwelt von der meinigen eine äußerst verschiedene ist, im frommen
Gemüthsleben mich ungleich näher verwandt fühle, als Solchen, deren
theoretische Weltansicht mit meiner in den allermeisten Stücken zu-
sammentrifft. Eben darum lege ich auch ein ungleich geringeres
Gewicht auf *dogmatische* Uebereinstimmung mit Andern, als auf
Uebereinstimmung in der religiösen *Gesinnung*. Das mag nun
recht abgeschmackt von mir sein, aber es ist einmal so meine Weise,
und ich habe den großen Gewinn dabei, daß ich auch mit Solchen
noch mitfühlen kann, die jede Gemeinschaft mit mir weit von sich
wegweisen. Was ich aber religiöse Gesinnung nenne, das beruht mir
auf einem thatsächlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, einem
Leben in Gott, welches nicht etwa ein erträumtes oder fälschlich vor-
gegebenes ist, sondern ein solches, dem man es anmerkt, daß es innere
Wahrheit sei. Wo ich nun dieses Leben und eine aus ihm fließende

entspringt mir nothwendigerweise die fröhliche Zuversicht, daß uns keine Macht
in der ganzen Welt, also auch nicht der Tod, von der Liebe Gottes und der
Liebesgemeinschaft mit ihm zu scheiden vermöge. — Was macht nun der Herr
Bischof aus meiner mehrfach wiederholten Erklärung, daß ich den Widerspruch
gegen die persönliche Fortdauer nicht theile? Das früher mir ertheilte Lob
wird jetzt förmlich und feierlich zurückgenommen und mir die Meinung in die
Schuhe geschoben, ich lasse die Frage nach der persönlichen Fortdauer als etwas,
wovon man schlechterdings *gar nichts* wissen könne, dahingestellt (a. a. O.,
S. 12). „Herr Dr. Lipsius bezweifelt zwar die Fortexistenz des Menschen
nach dem Tode nicht, aber er *lehrt sie auch nicht*" (S. 13).

religiöse Gesinnung wiederfinde, da bin ich auch eines Gemeinsamen gewiß, gesetzt auch, es wollte durchaus nicht gelingen, unsere Anschauungen von Gott und Welt auf einen übereinstimmenden Ausdruck zu bringen. So kann ich mich einem frommen Juden oder Heiden innerlich ungleich näher verwandt fühlen als einem christlichen Theologen, dessen System zwar völlig das meinige ist, bei dem ich aber eine gewisse Kleinigkeit — man nennt sie inneres Leben — vermisse.*) Bei welchen das religiöse Gemüthsleben aber das eigenthümlich christliche Gepräge trägt, mit denen suche ich Gemeinschaft zu halten, gesetzt auch, wir gingen in unsern dogmatischen Anschauungen noch so weit auseinander. Nicht auf dieselben Ausdrücke zur Bezeichnung des Innern, noch weniger auf die übereinstimmende Art und Weise, sie zu einem Lehrganzen zu verknüpfen und mit unserer theoretischen Welterkenntniß in Zusammenhang zu bringen, sondern auf die übereinstimmende Grundanschauung, welche alle religiösen Regungen durchzieht, und auf die übereinstimmende Grundbestimmtheit des Gemüthslebens kommt es mir „in erster Linie" an. Dies aber ist gerade der Punkt, über welchen ich mich mit dem Herrn Bischof nun einmal durchaus nicht verständigen kann. Also um dies an dem Beispiel der Persönlichkeit Gottes deutlich zu machen, so finde ich noch durchaus keinen Beweis innerer Uebereinstimmung darin, daß Jemand dasselbe Wort mit mir gebraucht; ich betrachte auch die Uebereinstimmung im Ausdruck keineswegs als nothwendige Bedingung für die Entstehung des gleichen religiösen Verhältnisses

*) Diese Worte werden von Herrn Bischof Koopmann folgendermaßen umschrieben: „Das Wesentliche, worauf es eigentlich ankommt, hat der fromme Jude und Heide auch. Der Unterschied besteht darin, daß die fromme Phantasie des Christen, welcher historisch nur ja einmal in der christlichen Gemeinschaft steht, sich zur Befriedigung des individuellen Bedürfnisses in ihren Aussprüchen und Bildern gern so weit thunlich an die Phantasieergüsse Christi und zum Theil auch seiner Apostel, durch welche sie auch ja bedeutende Anregung erhalten hat, anschließt, darin ein besonders wirksames Veranschaulichungsmittel findet und ihre Freude daran hat, diesen Jesum als religiöses Ideal zu preisen und zu verherrlichen." Und nun folgt folgendes Urtheil: „Die frommen Juden und Heiden, welche den Kern der Sache ohnehin haben und deren Phantasie ihr individuelles Bedürfniß anders zu befriedigen vermag, halten es mit Recht für sehr überflüssig, sich das Phantasiespiel der Christen noch erst anzueignen, und man kann es ihnen wahrlich nicht verdenken, wenn sie ein solches Christenthum ablehnen" (a. a. O., S. 21).

zu Gott. Vielmehr kann ich den Fall als einen sehr wohl möglichen setzen, daß ein Anderer mit mir ganz in dem gleichen inneren Verhältnisse zu Gott steht und dennoch den Ausdruck Person für Gott in streng wissenschaftlicher Rede glaubt ablehnen zu müssen, obwohl auch er, weil das religiöse Verhältniß nun einmal thatsächlich ein persönliches ist, in der Sprache des Gemüths Gott unwillkürlich personificirt.

Aber noch weit größeres Gewicht als auf die Persönlichkeit Gottes scheint mein Gegner auf die persönliche Fortdauer zu legen, und meint, so bald Jemand diese bestreitet, seinen nackten Materialismus mit Händen greifen zu können. Nun, ich habe Leute gekannt, die aller religiösen Regungen vollkommen leer waren, aber an der persönlichen Fortdauer aufs Eifrigste festhielten. Den lieben Gott gaben sie mit dem größten Vergnügen preis, aber das liebe Ich, das wollten sie um keinen Preis in die Nacht des Todes versenkt wissen. Solche Leute sind nicht so selten als man gewöhnlich meint, und doch möchte ich tausendmal lieber mit manchem Gegner der Unsterblichkeitshoffnung Gemeinschaft halten, als mit ihnen. Gewiß kann die Bestreitung der persönlichen Fortdauer aus sehr unlauteren Beweggründen hervorgehen, sie kann aber nicht nur mit einer sehr ernsten sittlichen Gesinnung, sondern auch mit religiöser Mystik zusammenbestehen, und gerade in diesem Falle möchte es schwerlich angehen, eine solche Anschauung aus fleischlicher Selbstsucht abzuleiten. Was jener Hoffnung ihren religiösen und sittlichen Werth verleiht, das ist doch nicht die bloße Fortdauer der individuellen Existenz als solcher, sondern der Inhalt dieses Lebens, als eines Lebens in unzerstörbarer Gemeinschaft mit Gott. Finde ich nun Einen, dem zwar dieses Leben in Gott das Höchste ist, was er kennt, der aber jene Fortdauer bestreitet, so habe ich durchaus kein Recht, sein religiöses Leben darum für leere Einbildung zu erklären. Freilich würde ich es darum noch keineswegs gut heißen, wenn ein Solcher „die Lehre von der ewigen Vernichtung", um einmal mit dem Herrn Bischof zu reden, auf die Kanzel bringen wollte,*) und ebensowenig behaupte

*) Diese Worte erläutert der Herr Bischof so: „Man muß nicht predigen, wovon man nichts weiß. Aber ebensowenig kann und wird Dr. Lipsius daher zugeben, daß man die Lehre von der Fortexistenz des Menschen als positive Wahrheit predige oder voraussetze" (a. a. O., S. 12). Vgl. dazu meine Anmerkung zu S. 87.

ich natürlich, daß alle der christlichen Frömmigkeit eigenthümlichen Anschauungen und Gefühle bei Anerkennung und bei Bestreitung der persönlichen Fortdauer völlig die nämlichen bleiben; aber die Grundanschauung selbst kann beide Male im innersten Kerne dieselben sein.

Doch nun genug hiervon. Ich wollte zeigen, daß ich auf der vom Herrn Bischof geforderten Grundlage nicht unterhandeln kann. Diese Grundlage ist die Anerkennung einer bestimmten Anzahl von „Wahrheiten", „welche das autonome Denken schlechthin verneint". Es ist dies nur eine Umschreibung der Forderung einer schlechthin unumstößlichen äußeren Auctorität, deren Aussprüche nach Form und Inhalt als unfehlbare Wahrheiten hinzunehmen sind. Denn wie anders soll der Mensch zur Unterwerfung unter die von seiner Vernunft, so bald sie nach ihren eigenen Principien urtheilt, schlechthin verworfenen Wahrheiten kommen, als unter der Voraussetzung, dieselben seien auf schlechthin übernatürliche Weise, als ein nach Form und Inhalt unfehlbares Gotteswort den Menschen überliefert? Um diese Voraussetzung bewegt sich aber eben der Streit, und dieser Streit ist nicht erst von heute und gestern her.

Mein Gegner ist nun freilich sehr böse darüber, daß ich das Wesen aller „Orthodoxie" auf die Anerkennung einer solchen äußeren Auctorität zurückgeführt habe. Er wirft mir vor, ich hätte von den Orthodoxen ein Zerrbild entworfen, hätte sie als Buchstabenknechte, als Gesetzesfanatiker u. s. w. hingestellt. Als ob ich angenommen hätte, daß die Unterwerfung unter eine solche, für unmittelbar göttlich geachtete Auctorität nur eine „äußerliche" wäre, ohne alle innere Nöthigung aus subjectivem Bedürfniß. Zwischen einer „äußeren", d. h. von Außen her an den Menschen mit dem Anspruche auf unbedingte Göttlichkeit herantretenden Auctorität und einer äußerlichen Unterwerfung unter eine solche Auctorität ist denn doch wohl ein Unterschied, den nur mein Gegner in seinem Eifer übersehen konnte. Ich kenne die subjectiven Motive sehr wohl, aus denen man sich einer solchen äußeren Auctorität in die Arme wirft: im lebendigen Gefühle der Unvollkommenheit aller menschlichen Erkenntniß, zumal wo diese auf das Uebersinnliche sich richtet, verlangt man eben eine nach Form und Inhalt göttliche, unantastbar feste und fertige Lehre. Ich habe mich darüber schon früher eingehend geäußert und wüßte an dem Gesagten nicht das Geringste zu ändern. Was bringt nun der Herr Bischof gegen diese

meine Erörterung vor?*) Wenn ich vorläufig absehe von dem, wie sich zeigen wird, verunglückten Versuche, die Anerkennung einer solchen Auctorität unmittelbar aus der christlichen Erfahrung abzuleiten, so finde ich schlechterdings weiter nichts als pathetische Declamationen gegen meinen Unglauben, der sich der „göttlichen Auctorität in Schrift und Bekenntniß“ nicht fügen will. Auf die allernaivste Weise von der Welt wird das, was eben zwischen uns Beiden in Frage steht, als eine ganz selbstverständliche Sache behandelt, und nun meine stolze, alles begreifen wollende Wissenschaft, mein Mangel an praktischer Sündenerkenntniß und was weiß ich sonst noch dafür verantwortlich gemacht, daß ich die Sache eben anders ansehe, als er. Und wenn ich eine freilich etwas dunkel gehaltene Stelle der Antwort richtig verstehe, so wird mir schließlich mit dem jüngsten Gerichte gedroht. Denn dieses hat doch wohl die Antwort im Sinne, wenn es heißt, Gott werde die Existenz einer nach Form und Inhalt von ihm gegebenen Heilslehre „schließlich auch mir noch einmal beweisen.**)

In einem Punkte freilich gebe ich dem Herrn Bischof ganz recht. Wenn ich mir sagen müßte, ich geriethe zu Gunsten dieser oder jener mir besonders ans Herz gewachsenen „Lehre“ mit meinem Denken in einen unversöhnlichen Gegensatz, so wäre es sehr inconsequent von mir, wenn ich eine Reihe von andern „Lehren“, blos darum, weil sie ebenso unbegreiflich wären, als jene, verwerfen wollte. Aber ich gebe die ganze Voraussetzung nicht zu. Sofern jene andern Dogmen sich als Aussagen darstellen „über die realsten Thatsachen religiöser Erfahrung“, kommt es mir gar nicht bei, sie einfach bei Seite zu schieben. Nur behalte ich dabei der Wissenschaft das Prüfungsrecht vor, ob sie wirklich dergleichen Aussagen sind und inwiefern sie dies sind, und berufe mich hierfür nicht wieder einfach auf das, was der Herr Bischof die göttliche Auctorität in Schrift und Bekenntniß nennt, wenngleich mir Schrift und „Bekenntniß“ zur Ausmittelung der gemeinsamen religiösen Erfahrung der Kirche die wichtigsten geschichtlichen Quellen sind. Bedürfte ich aber einmal einer festen äußeren

*) Jetzt (Phantasie und Offenbarung, S. 25) veranlaßt diese Ausführung den Herrn Bischof zu der Bemerkung, „daß nun das angeblich knechtische Verhältniß erst recht als anstößig erscheint, als Bedürfniß nach Knechtschaft, als knechtischer Sinn.“

**) Kirchen- und Schulblatt 1869, Nr. 52, Sp. 322.

Lehrauctorität, so kann sich der Herr Bischof darauf verlassen, ich würde es dann in *seiner* lutherischen Lehrkirche*) keinen Augenblick aushalten, sondern sofort mich dahin wenden, wo es wirkliche Bischöfe und eine wirkliche, seit beinahe zweitausend Jahren unter schlechthin wunderbarer Leitung des göttlichen Geistes fortgepflanzte Lehrtradition, eine unfehlbare Schriftauslegung und eine unfehlbare Kirche giebt.**) Denn genau dieselben Anklagen auf selbstbeliebige Willkür und Auflehnung gegen die göttliche Auctorität in Schrift und Kirche, auf eitlen Hochmuth und zügellose Gelüste, wie Herr Bischof Koopmann sie gegen die „neuere Theologie" und speciell gegen mich erhebt, richtet die katholische Kirche mit mindestens nicht geringerem Recht gegen das von ihm selbst vertretene Lutherthum. Und unter den treuen Söhnen jener durch Alter und feste Ordnung so imponirenden Kirche giebt es auch nicht lauter „verschrobene, geistlose, halb stumpfsinnige Menschen, sondern Leute, die sich in jeder Art und Höhe der Intelligenz" mit Herrn Bischof Koopmann und seinen „Gesinnungs-

*) Diesen Ausdruck hat der Herr Bischof von der geschichtlichen Gemeinschaft der evangelisch-lutherischen Kirche überhaupt verstanden und (vermuthlich nur aus Versehen) das Wörtchen „seiner" mit „der" vertauscht (Phantasie und Offenbarung, S. 28). Der richtige Sinn meiner Worte liegt für Jeden, der sehen will, klar genug auf der Hand.

**) Als ich diese Worte schrieb, fürchtete ich nicht das Mißverständniß, als wäre obiges Urtheil über die römische Kirche im Ernste mein eigener Glaube. Natürlich habe ich nur in objectiver Darstellung ausdrücken wollen, was diese Kirche selbst von sich aussagt. „Wirkliche Bischöfe" sind übrigens nach kanonischem Rechte bekanntlich nur die, welche, vermöge der ununterbrochenen Succession des heiligen Geistes, von rechtmäßig geweihten Bischöfen ihre eigene Weihe empfangen haben. Wenn aber der Herr Bischof Koopmann eine früher von ihm gethane Aeußerung durch meine Worte „in ganz überraschender Weise illustrirt" findet und deutlich der Erwartung Ausdruck giebt, daß auch ich noch einmal „die Reise nach Rom antreten" werde, so verspüre ich leider nicht die mindeste Lust, ihm diese Freude zu bereiten. Aber das ist allerdings meine Meinung: *Wenn* mir nur die Wahl bliebe zwischen dem Lutherthum unserer heutigen „Confessionellen" und dem römischen Kirchenthum, so würde ich keinen Augenblick anstehen, mich nach Rom zu wenden. Auf eine unfehlbar göttliche Auctorität beruft man sich hüben und drüben, was aber Herr Bischof Koopmann von der Bibellehre behauptet, sie sei ein nach Form und Inhalt unfehlbares Gotteswort, das haben in der römischen Kirche tausend und abertausend Bischöfe von Bibel- *und* Kirchenlehre behauptet.

genossen messen können, Leute aus allen Ständen und von allen Bildungsstufen, Tagelöhner und Fürsten, Handwerker und Künstler, einfache Leute und große Philosophen und Gelehrte". Sie alle „leben und sterben darauf", daß die Lehre dieser Kirche eine zwar von Menschen überlieferte, aber „nach Form und Inhalt unter speciellster Leitung des lebendigen, persönlichen, heiligen, allwissenden und gnädigen Gottes" überlieferte Lehre, also unfehlbare göttliche Wahrheit sei.*)

Mein zweites und drittes Sendschreiben hatte sich mit der Frage beschäftigt, worin das Wesen des christlichen Heils und das für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft Heilsnothwendige im Christenthume bestehe. Um einen gemeinsamen Boden für sonst sehr verschiedene dogmatische Richtungen zu finden, suchte ich das eigenthümliche religiöse Verhältniß im Christenthum und die durch dasselbe bedingte eigenthümliche Grundbestimmtheit der christlichen Frömmigkeit auszumitteln. Ich setzte voraus, wenn irgendwo, so werde ein Gemeinsames am Ersten in der christlich-religiösen Gesinnung sich aufzeigen lassen, welche doch die lebendige Wurzel bleiben müsse, aus welcher alle theologischen Anschauungen von wirklich religiösem Werthe erwachsen können. Ich suchte die Thatsachen des inneren Lebens zu beschreiben, welche in aller ächten christlichen Frömmigkeit dasselbe Gepräge tragen, bei aller Mannichfaltigkeit individueller Darstellung und Ausgestaltung im Einzelnen. Dabei kam es mir nicht von Ferne in den Sinn, die unendliche Fülle christlicher Heilserfahrungen mit meiner Beschreibung irgend erschöpfen zu wollen, ja, ich gab im Voraus aufs Bereitwilligste zu, es könne Thatsachen des frommen Gemüthslebens geben, von denen der Einzelne für seine Person — also natürlich auch ich selbst — noch keine Erfahrung gemacht habe. Nur an der Forderung hielt ich fest, alle Aussagen des christlichen Glaubens auf solche, sei es individuelle, sei es gemeinsame, Glaubenserfahrungen zurückzuführen. Dies und nichts anderes war die von mir geforderte „Methode", für welche ich mich unter Andern auf Hofmann als Beispiel berief.

Wir haben es im Christenthume doch jedenfalls mit einem eigenthümlichen Ganzen religiöser Erfahrungsthatsachen zu thun. Wollen wir nun über den Werth und Gehalt derselben uns

*) Vgl. die gegen mich gerichteten Worte des Herrn Bischofs a. a. O., 1870 Nr. 1, Sp. 6.

ein wissenschaftliches Urtheil bilden, so müssen wir die Aussagen **christlicher Frömmigkeit** zunächst überhaupt als Aussagen der **Frömmigkeit** würdigen, d. h. wir müssen uns das eigenthümlich Christliche durch den Allgemeinbegriff des Religiösen verdeutlichen. Und was von dem Wesen und den Gesetzen der religiösen Erkenntniß überhaupt gilt, das wird doch wohl auch von der christlichen Heils-erkenntniß zu gelten haben. Nun weiß ich freilich recht gut, daß diese ganze Weise der Betrachtung bei gewissen theologischen Kreisen von vorne herein in Mißcredit steht, und zwar mit völligem Recht. Denn wenn man einmal auf den Boden solcher allgemeinen Erörterungen sich stellt, so ist die Sache, für welche mein Gegner kämpft, von vorne herein eine verlorene. Alle dergleichen Erörterungen über das Wesen der Religion, über ihr Verhältniß zu andern Erscheinungen unsers geistigen Lebens, über ihren eigenthümlichen Sitz im Gemüth, über das darin ausgedrückte Verhältniß des menschlichen und des göttlichen Geistes, über die eigenthümliche Natur, die Gesetze und Gränzen der religiösen Erkenntniß sind für den kirchlichen Auctoritätsglauben überhaupt nicht auf der Welt. Selbst wenn man aus einem gewissen Anstandsgefühl so ganz im Vorbeigehen auf diese Dinge sich einläßt, so lenkt man doch so rasch als möglich davon hinweg, um auf die „nach Form und Inhalt von Gott gegebene Heilslehre" zu kommen, von deren Anerkennung ja allein die Christlichkeit abhängen soll. Denn wenn man die psychologischen Fragen, die hier in Betracht kommen, einer ernsteren Würdigung unterzöge, so gelangte man bald genug dahin, die Vorstellungen von der göttlichen Offenbarung als „übernatürlicher Belehrung" und vom Worte Gottes als einer „nach Form und Inhalt unmittelbar göttlichen Heilslehre" aufgeben zu müssen. Nun sind für den consequenten kirchlichen Auctoritätsstandpunkt eben diese Vorstellungen nothwendige Bedingungen des Heils: wenn also Jemand mit solchen allgemeinen Erörterungen kommt, so ist er von vorne herein verdächtig, einen recht boshaften Streich gegen den christlichen Glauben im Schilde zu führen. Man hat einem Solchen gegenüber also nur nöthig, diesen Verdacht in allen möglichen Tonarten zu variiren: je geräuschvoller, je salbungsvoller, je pathetischer, desto besser. Das wirkt allemal, damit macht man unfehlbar einen gewaltigen Eindruck auf Alle, die sich die Mühe nicht nehmen wollen oder können, den streitigen Fragen ein wenig tiefer auf den Grund zu sehen. Und dann kann man sich rühmen, genau ins Schwarze ge-

troffen zu haben, auch wenn man weit über den Kopf des Gegners hinweg ins Blaue gezielt hat.*)

*) Vorstehende Erörterung hat auf den Herrn Bischof einen „fast komischen“ Eindruck gemacht. Er hält sich dabei „die längst erkannte Wahrheit“ vor Augen, „daß die völlige Werthlosigkeit solcher auf dem Grunde vermeintlicher religiöser Erfahrungen gewonnenen Phantasiebilder für die Feststellung objectiver Wahrheiten auf dem Gebiete des Transcendenten fast das einzig sichere Resultat der eingehendsten religionsphilosophischen Forschungen ist“ (Phantasie und Offenbarung, S. 22). Wenn der Herr Bischof hier unter der „längst erkannten Wahrheit“ das Credo der materialistischen Schule meint, so hat er recht. Dann dürfte aber zugleich alle und jede Realität einer übersinnlichen Welt und mit ihr alle Religion und alle Offenbarung als „Phantasiebilder“ dahinfallen. Jeder Materialist wird meinem Gegner in Allem, was er von meinen „Phantasiestücken“ sagt, vollkommen zustimmen und dafür vermuthlich von dem Bischof für Holstein das Lob consequentester Wissenschaftlichkeit eintauschen. Genau besehen, hat der Herr Bischof aber zweierlei recht verschiedene Dinge verwechselt. Die völlige Werthlosigkeit aller vermeintlichen speculativen Constructionen aus reinem Begriff „für die Feststellung objectiver Wahrheiten auf dem Gebiete des Transcendenten“ ist allerdings ein gesichertes Resultat der heutigen Philosophie. Aber die religiösen Anschauungen, welche auf Grund frommer Erfahrung gewonnen werden, sind für die namhaftesten Vertreter der heutigen Philosophie, wie Lotze, Trendelenburg u. A., nichts weniger als leere „Phantasiebilder“, und ebensowenig gelten ihnen alle religiösen Erfahrungen, außer denen, welche auf Grund eines bestimmten kirchlichen Dogma zu Stande kommen, mit dem Herrn Bischof als blos vermeintliche und eingebildete (Phantasie und Offenbarung, S. 21 flg.). Hiervon kann sich Jeder selbst überzeugen, der sich die Mühe nimmt, die Schriften jener Männer zu studiren. Nach ihnen ist es freilich völlig vergeblich, über das Gebiet der Erfahrung mit unserm Wissen hinauszugehen zu wollen. Aber erstens rechnen sie die Thatsachen des religiösen Selbstbewußtseins, genau wie ich, nicht zu dem „Gebiete des Transcendenten“, sondern wie sich von selbst versteht, zum Erfahrungsgebiet; und zweitens baut sich nach ihnen ebenso wie für mich auf Grund dieser Thatsachen eine religiöse Weltanschauung auf, die wie viel Individuelles und nur subjectiv Giltiges in derselben auch mit unterlaufe, ihrem Kerne nach, als Glaube an die Realität der übersinnlichen Welt und des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, nichts weniger als ein bloßes Phantasiegebilde ist, sondern die nach Gottes Ordnung uns Menschen verstattete Weise, objectiver Wahrheiten und Wirklichkeiten inne zu werden. Der psychologische Proceß aber, durch welchen (auf Grund der Berührung des göttlichen und des menschlichen Geistes) die religiösen Vorstellungen entstehen und geschichtlich sich entwickeln, ist nach dem sicheren Resultate „der eingehendsten religionsphilosophischen Forschungen“ allerdings ein Gegenstand streng wissenschaftlicher Er-

Der Herr Bischof meint nun freilich, die Vortheile meiner „Methode“ auch für sich selbst verwerthen zu können, wenn er gleich diese Methode als ein Todtschlagen des lebendigen Christus verurtheilt. Er will sich so weit zu meinem Standpunkt herablassen, daß auch er mir nicht geradezu mit der äußeren Auctorität auserlesener Bibelstellen und kirchlicher Bekenntnißsätze gegenübertritt, sondern Thatsachen der christlichen Heilserfahrung zur Sprache bringt. Es sind „die Thatsachen der christlichen Heilserfahrung, von denen die Reformation in dem Artikel von der Rechtfertigung Zeugniß gab“. Ganz wohl; genau um diese Thatsachen ist es auch mir zu thun. Wenn z. B. seine erste Broschüre sagt, der Glaube der Reformatoren war „eine ganz bestimmte Erfahrung der ihnen zu Theil gewordenen Sündenvergebung und Kindschaft allein in der Rechtfertigung vor Gott durch Jesum Christum“, so kann ich dies mir sogar wörtlich aneignen. Aber wenn wir den Sinn dieser Worte etwas näher erwägen, so ist das Einverständniß sofort wieder zu Ende. Denn das ist ja, wie der Herr Bischof versichert, meine „grundverkehrte Supposition“ (Unterstellung zu deutsch), „daß auch jede vermeintliche Heilserfahrung schon wahres Christenthum sei“. Nun hatte ich zwar so ausdrücklich als möglich die Ergänzung und Berichtigung des individuellen Heilsbewußtseins durch das der Gemeinschaft gefordert, damit jenes vor subjectiver Trübung (also auch vor möglicher Selbsttäuschung) gesichert bleibe, ja, ich hatte weiter auf seinen nothwendigen Zusammenhang mit der Geschichte und mit der urkundlichen Bezeugung des christlichen Heilsbewußtseins in der Bibel hingewiesen. Ich hätte noch hinweisen können auf die Bewährung des subjectiven Heilsglaubens im Leben, auf den unverkennbaren, unnachahmlichen Eindruck, welchen alle ächte christliche Frömmigkeit nothwendig auf jeden religiös Empfänglichen macht. Eine andere Gewähr für die Aechtheit religiöser Erfahrungen besitze ich freilich nicht, bezweifle aber

---

kenntniß, und zwar genau in dem Sinne, in welchem ich dies im Texte ausgeführt habe. Ebenso wie die modernen können auch die biblischen und kirchlichen Vorstellungsformen von Offenbarung, Wort Gottes u. s. w. nur im Zusammenhange einer umfassenden psychologischen und historischen Untersuchung in ihrem Ursprunge und Gehalte erklärt und gewürdigt werden. Dabei wird's für die Wissenschaft trotz aller noch so beeiferter Proteste sein Bewenden behalten.

sehr stark, daß irgend Jemand bessere Garantien aufweisen könnte. Aber das Alles hilft mir schlechterdings nichts. Denn das allein untrügliche Merkmal, durch welches der „biblische Heilsglaube“ sich von jeder blos „vermeintlichen“ oder „beliebigen“ Versöhnung mit Gott unterscheiden soll, ist meinem Gegner eben die dogmatische Uebereinstimmung mit der nach Inhalt und Form von Gott überlieferten Heilslehre, wie sie eben in „Schrift und Bekenntniß“ zu finden ist. Macht auch das Fürwahrhalten dieser bestimmten Dogmen für sich das Heil noch nicht aus, so ist es doch die nothwendige Bedingung dafür, und was, abgesehen von dieser Bedingung, als „Glaube“ sich darbieten will, das ist, wie die Broschüre sagt, „nichts als ein verschwommenes Verspüren“, „eine leere in der Luft schwebende anempfundene Einbildung“, „ein sentimentales Conglomerat individueller Gefühle“. Einem solchen gleiches Recht mit dem kirchlichen Heilsglauben einräumen zu wollen, das wäre „ein exorbitanter Anspruch“, eine schlechterdings unzulässige „Prätension“. Nun, damit wären wir ja glücklich wieder auf dem vorigen Flecke. Statt einer Beschreibung innerer Thatsachen, die in aller christlichen Frömmigkeit wiederkehren, haben wir einen dogmatischen Prüfstein, an welchem die Aechtheit und Wahrheit dieser Thatsachen gemessen werden muß. Wo das subjective Bewußtsein diesem dogmatischen Maßstabe entspricht — gut! da sind diese Thatsachen ächte. Im entgegengesetzten Falle sind sie eingebildet. Das ist's ja eben, was die Grunddifferenz zwischen uns bildet, daß mir diese Art von Beweisführung schlechterdings nicht einleuchten will. Was thut nun mein Gegner? Er wiederholt ganz einfach seine Behauptung und meint, mich damit gründlich geschlagen zu haben. Die Herablassung zu meiner „Methode“ ist nur ein lästiger Umweg.

Aber sagt denn nicht der Herr Bischof ausdrücklich, auch ihm sei es nicht blos um Lehrsätze und dogmatische Begriffe zu thun, sondern vor Allem um das Zeugniß von den Thatsachen der christlichen Heilserfahrung? Und zählt er mir nicht eine ganze Reihe von solchen Heilsthatsachen her, von denen nur ich, weil ich Alles begreifen und nur mathematische Demonstrationen zulassen wolle, nichts wisse? Und gründet sich nicht seine Anklage, meine Methode schlage den lebendigen Christus todt und den himmlischen Vater dazu, eben auf jene „furchtbare Lücke“, die er in meiner Darlegung entdeckt haben will? Das Erstere nun will ich ihm glauben. Denn wem

ein bestimmter Umkreis theoretischer Ueberzeugungen die Hauptsache im Christenthum wäre, um dessen Frömmigkeit wäre es allerdings übel bestellt. Aber das Zeugniß von jenen inneren Thatsachen, welches er allein als ein ächtes und kirchlich werthvolles gelten läßt, das soll nach ihm eben jenes bestimmte Gepräge tragen, wie es im kirchlichen Lehrbegriffe gegeben ist. Wenn ich nun diese Voraussetzung selbst einer Prüfung unterziehe, so klagt er mich an, die Thatsachen der christlichen Heilserfahrung, welche die Kirche bekennt, zu verleugnen und todtzuschlagen. In meiner ganzen Darstellung findet sich ja nach dem Herrn Bischof nicht die leiseste Spur davon, daß mir Jesus Christus „ein wirklich jetzt noch persönlich lebendiger und seinen Gläubigen persönlich gegenwärtiger Heiland sei".

Mit großem Geschick ist der Streit so plötzlich auf ein anderes Gebiet hinübergespielt, während es für die oberflächliche Betrachtung noch immer den Anschein hat, als wäre mein Gegner genau auf die von mir aufgestellten Gesichtspunkte eingegangen. Ich hatte nach dem eigenthümlichen religiösen Verhältnisse zwischen Gott und dem Menschen gefragt, welches bei allem Wechsel religiöser Vorstellungsformen den bleibenden geistigen Gehalt der christlichen Frömmigkeit, das religiöse Princip des christlichen Heilsglaubens ausmache. Ich hatte nach einem für die verschiedensten kirchlichen Richtungen Gemeinsamen gesucht, und dieses Gemeinsame durch psychologische Analyse der eigenthümlichen Grundbestimmtheit des christlichen Bewußtseins zu ermitteln unternommen. Statt sich nun irgend die Mühe zu nehmen, mir auf diesem Wege der Untersuchung zu folgen, rückt mein Gegner mir nach bekannter Manier sofort mit der Frage „Was dünkt dich von Christo?" auf den Leib und kanzelt mich nun wegen meines vermeintlichen Unglaubens an den persönlich lebendigen, seinen Gläubigen persönlich gegenwärtigen Christus in immer neuen, immer drastischeren Redewendungen ab. Die „persönliche Gegenwart Christi" das ist ihm die einzige christliche Heilsthatsache von wirklich kirchlichem Werth; alles Andere, was ich selbst vorgebracht habe, sind leere Phrasen, hinter denen sich nichts als der bekannte „theologisch aufgeputzte Materialismus" versteckt, der nur den Schein der Christlichkeit wahren will. Obwohl ich nun selbst diesen Ausdruck nie und nirgends gebraucht habe, wird das Gerede von dem „todten Juden", dem „vor 1800 Jahren verstorbenen jüdischen Rabbi", bis zum Ekel wiederholt, und darauf hin mir nun Ansichten in die Schuhe ge-

schoben, die ich nie und nirgends als die meinigen ausgesprochen habe. „So ist", um des Herrn Bischofs eigene Worte zu brauchen, „der fingirte Feind schon geschlagen, ehe er noch ordentlich steht", und wenn vielleicht auch nicht gerade „die Lacher", so hat der Herr Bischof doch alle Eiferer auf seiner Seite, und außerdem noch manch aufrichtig frommes Gemüth, dem es zum schweren Anstoße gereicht, von seinem Erlöser als von einem todten Juden reden zu hören. Wirksam ist diese Taktik allerdings, zumal bei denen, die meinem Gegner aufs Wort Alles glauben, was er über mich sagt. Einer solchen, auf Erweckung der Leidenschaften berechneten „Methode" habe ich allerdings nichts, was ihr an dieser Art von Wirksamkeit gleichkäme, entgegenzustellen.

Nun werde ich es freilich nicht so machen wie der Herr Bischof, und etwa seiner Frage meinerseits aus dem Wege gehen. Aber ehe ich dazu komme, ihm den erforderlichen Bescheid zu geben, habe ich erst noch einige andere künstlich verschobene Dinge wieder zurechtzustellen. Ich verzichte dabei im Voraus auf Vollständigkeit. Denn wer mit einem Gegner zu schaffen hat, der ihm aus allem Möglichen, was er gesagt oder auch nicht gesagt hat, ein widerwärtiges Zerrbild herrichtet, der würde, wenn er Alles zurechtstellen wollte, nur Zeit und Mühe unnütz vergeuden und seine Leser überdies aufs Tödtlichste langweilen. Es wird also ausreichen, die hauptsächlichsten Punkte hervorzuheben.

2. Wort Gottes und heilige Schrift.

Dem Herrn Bischof hat es beliebt, mir für meine Bemerkungen über die „nach Form und Inhalt von Gott gegebene Heilslehre" eine gewaltige Strafpredigt zu halten. Gewiß wird es ihm dafür an „rauschendem Beifall" nicht fehlen. Nur schade, daß der eigentliche Nerv seiner Erwiderung von dem, was zwischen uns streitig ist, ganz und gar nicht berührt wird. Bei der drastischen Schilderung meiner akademischen Lehrthätigkeit, der von mir gelieferten „Paradeschlachten", des Spottes und Hohnes, mit welchen ich eine Wahrheit, die nur praktisch, nicht theoretisch beweisbar sei, überschütten soll, halte ich mich nicht auf. Das Alles hat lediglich die Phantasie meines Gegners hinzugethan, weil es nun einmal zu dem Bilde eines Fanatikers des Unglaubens, als welcher ich hingestellt werden soll,

nothwendig gehört. Ob dies Bild auch der Wirklichkeit entspricht oder nicht, kümmert meinen Gegner nicht im Geringsten.

Was ist es aber mit dem „praktischen Beweis", daß die heilige Schrift „ein wirkliches Wort Gottes" sei? Indem der Herr Bischof ein bekanntes Lessingsches Gleichniß zu Hülfe nimmt, führt er gegen mich aus, daß die Schrift auf Jeden, der davon Erfahrung machen will, „wie ein Wort Gottes wirke". Hiermit fällt ihm ohne Weiteres die Behauptung zusammen, daß die Bibel nach der Erfahrung aller wahrhaft gläubigen Christen „nach Inhalt und Form ein wirkliches Wort Gottes sei", daher er weiter von diesem Satz als von einer „durch alle Jahrhunderte hindurchgehenden, millionenfach bezeugten Thatsache" redet, von einer Thatsache, die so gewiß ist „wie daß die Sonne am Himmel scheint". Ich aber soll „Stück für Stück vorlegen und zeigen, dies könne unmöglich wie ein Wort Gottes wirken".

Wenn irgendwo, so liegt hier die Verwechselung einer Thatsache religiöser Erfahrung mit dem dogmatischen Ausdrucke dieser Thatsache zum Greifen klar auf der Hand. Wo in aller Welt habe ich denn die Thatsache von der eigenthümlichen, sittlichen und religiösen Wirksamkeit der heiligen Schrift auch nur von Ferne bestritten? In der mehrgedachten Broschüre sagt der Herr Bischof von der heiligen Schrift: „die in dem Worte der Bibel enthaltene Schriftlehre ist das Zeugniß von dem auf dem Gebiete der Bibel wirklich vorhandenen Leben, und das ist ihre besondere Kraft, daß sie zu allen Zeiten eben dieses besondere geistliche Leben hervorzurufen gewußt hat. Dies vermag sie auch heute noch bei allen, die sich ihrer sittlichen Einwirkung hingeben." Nun, dies ist ganz und gar, bis aufs Wort genau, meine eigene Meinung. Auch darin kann ich dem Herrn Bischof nur vollkommen beistimmen, daß die Einwirkung der heiligen Schrift zuerst mit unser Beugung unter ihre sittliche Macht beginnt, daß sie dann zur Buße und zum Glauben, zur Tödtung des alten und zur Auferweckung eines neuen Menschen in uns führt, und daß wir dann auch durch das Zeugniß des Geistes Gottes versichert werden, dies habe nicht Fleisch und Blut in uns gewirkt, sondern der Vater im Himmel. Ueber diese Kraft der heiligen Schrift, ein neues göttliches Leben in uns zu wecken, besteht unter uns ebensowenig Streit, als über den weiteren, durch ihre Wirkungen in unserm Herzen hervorgerufenen Eindruck, daß wir wirklich in ihr Gottes Wort, die göttliche Heilswahrheit und den göttlichen Heilswillen zu

finden vermögen. Der Streit beginnt schlechterdings erst jenseit dieser Erfahrungsthatsache und bewegt sich lediglich um die Frage, ob die Bibel um dieser ihrer eigenthümlichen Wirkungen willen mit dem Herrn Bischof „nach Form und Inhalt als Gottes Wort" im strengen und eigentlichen Sinne, oder richtiger als Urkunde über die göttliche Heilsoffenbarung zu bezeichnen sei. Und hier habe ich mit Gründen, welche Männer wie Tholuck, Rothe, Kahnis weit besser und vollständiger entwickelt haben als ich, gegen die erstere Ansicht Einspruch gethan. Haben etwa auch diese Männer, der Lutheraner Kahnis voran, Stück für Stück vorgelegt und gezeigt, dies könne unmöglich als ein Wort Gottes wirken? Und wenn der Herr Bischof selbst sich hoffentlich scheuen würde, gegen jene Männer um ihrer „Argumentationen" willen, eine solche Anklage zu richten, mit welchem Rechte erlaubt er sich eben dies gegen mich? Er bestreitet mir das Recht, von einem Worte Gottes zu reden. Warum? wie so? Weil ich seine dogmatische Behauptung, nach welcher heilige Schrift und Wort Gottes einfach zusammenfallen, bestreite, oder weil ich die Erfahrungsthatsache leugne, auf welche er seine Behauptung baut? Ersteres thun jene Männer auch; letzteres mir auf den Kopf zuzusagen, während ich doch so nachdrücklich als möglich das Gegentheil erkläre, das ist denn doch etwas stark. Wenn er für jene Erfahrungsthatsache keinen andern Ausdruck kennt, folgt denn daraus, daß Andere, weil sie seinen Ausdruck ablehnen, die Sache leugnen? Wenn die Sonne die Fenster meines Nachbarhauses bescheint, so zeichnet sie auf ihnen ihr Bild. Wenn ich nun sage, dieser goldene Glanz, der mein Auge blendet, sei doch nicht die Sonne selbst, sondern ihr zurückgeworfener Strahl: — habe ich damit geleugnet, daß die Sonne am Himmel steht und meinem Nachbar ins Fenster scheint? Oder kann, weil ich dieses sage, mein Auge von jenem Glanze überhaupt nichts verspürt haben?

Aber der Herr Bischof weiß es ja ganz genau. Wenn ich auch zuweilen die Ausdrücke „Offenbarung", „Wort Gottes" in den Mund nehme, so ist dies doch nur in dem absolut trügerischen Sinne jener „neueren Theologie" gemeint, die der Mann in seiner bewußten Broschüre so wahrheitsgetreu abconterfeit hat. Offenbarung, Wort Gottes, so lautet die Proclamation, ist mir „die in allen religiösen Büchern der Welt am Ende doch, wenn auch noch so verborgen, enthaltene Menschenvernunft, wie sie sich vor dem reinen Denken zu

rechtfertigen vermag". Ich bin wirklich begierig zu wissen, woher der Herr Bischof diese Kunde empfangen hat. Hätte er das gerade Gegentheil von dem, was er mich sagen läßt, mir in den Mund gelegt, so würde er ungefähr meine wirkliche Meinung getroffen haben. Dann wäre ja aber aller Anlaß zu der salbungsvollen Strafpredigt geschwunden, und die schöne Gelegenheit wäre ungenützt vorübergegangen, besorgten Vätern und angehenden Studenten einen heilsamen Schrecken vor mir einzuflößen! Wo habe ich denn etwas auch nur von Ferne dem Aehnliches gesagt, was hier mit der größten Zuversicht als meine Meinung berichtet wird? Doch die Sache ist die. Für meinen Gegner giebt es einmal kein Drittes: entweder die subjective Menschenvernunft oder eine nach Form und Inhalt von Gott gegebene Heilslehre. Nun unterscheide ich aber zwischen Bibel und Wort Gottes wie zwischen Urkunde und beurkundetem Inhalt. Also ist es ja sonnenklar, was ich Wort Gottes nenne, ist mir nichts als die „Menschenvernunft". Eine wunderbare Logik das. Also weil es für den Herrn Bischof nichts Drittes giebt, so darf es auch für Andere kein Drittes geben. Er kann sich die göttliche Offenbarung nur als übernatürliche Belehrung vorstellen, als ein unmittelbar durch Gott gewirktes Einlegen fertiger „Begriffe" und „Lehren" ins menschliche Bewußtsein. Weil ich mir nun die Offenbarung nicht just ebenso vorstelle, so leugne ich sie überhaupt, und benenne, um wenigstens den Schein zu retten, gelegentlich die in allen religiösen Büchern enthaltene Menschenvernunft mit demselben Ausdruck. Nun ist meine Falschmünzerei gründlich entlarvt.*)

„Der Punkt," so belehrt der Herr Bischof mich weiter, „an welchem sich göttliche Einwirkung und menschliches Bewußtsein berühren, gehört einem Gebiete des Lebens an, welches sich dem begreifenden Denken am meisten entzieht." Er hätte ruhig sagen können „völlig entzieht"; statt gegen mich zu argumentiren, hätte er

*) Jetzt soll es zwar nicht mehr die „Menschenvernunft", wohl aber sollen es allerlei „subjective Phantasiestücke" sein, was ich mit den Ausdrücken Offenbarung und Wort Gottes bezeichne (Phantasie und Offenbarung, S. 18 flg.). Und damit ja kein Zweifel bleibe, was man nach dem Herrn Bischof als meine Meinung über diese Dinge anzusehen habe, legt er mir hinsichtlich des Worts Christi und seiner Apostel den Ausruf in den Mund: „Was gehen uns ihre Phantasieen an!" Vgl. übrigens die folgende Anmerkung.

damit meine eigene Meinung nur noch bestimmter getroffen. Aber was folgt daraus gegen mich? Daß sich gegen jede Inspirationstheorie etwas einwenden läßt? Und daß die Thatsache, welcher alle diese Theorien Ausdruck geben wollen, von diesen Theorien unabhängig ist? Das ist ja Alles wieder nur meine eigene Meinung. Wenn ich den theoretischen Satz, daß die ganze Bibel nach Form und Inhalt ein wirkliches Wort Gottes sei, einer Prüfung unterziehe, so treffen meine Einwendungen eben nicht die Thatsache selbst, die man mit jenem Satze beschreiben will, sondern eine theologische Theorie, deren folgerichtig ausgebildete Gestalt bei unsern alten Dogmatikern vorliegt. Dem Herrn Bischof ist das Verhältniß zwischen menschlicher und göttlicher Thätigkeit bei der Abfassung der heiligen Schrift eine „psychologische Frage". Nun über psychologische Fragen wird's wohl erlaubt sein, auch anders als der Herr Bischof zu denken. Den alten Dogmatikern aber, deren Lehre ich freilich nach der völlig unbegründeten Behauptung des Herrn Bischofs carrikiren soll, hatte die Psychologie mit der Inspiration gar nichts zu schaffen, denn sie wußten recht gut, daß ein psychologisch vermitteltes Gotteswort kein Wort Gottes in dem strengen und eigentlichen Sinne sei, in welchem sie ein solches zu bedürfen meinten. Dies hatte ich etwas näher zu erläutern gesucht. Wenn nun dem Herrn Bischof das was ich als Meinung der Alten hingestellt habe, zu plump, zu mechanisch erscheint, so kann ich nichts dafür. Ich habe dort kein Wort gesagt, was ich nicht vollständig belegen könnte und möchte meinem Gegner doch rathen, sich hierüber lieber nicht in einen Streit mit mir einzulassen.

Auch „meine Wissenschaft" erkennt ein „Wort Gottes" und eine „Offenbarung Gottes", und zwar keineswegs im blos „figürlichen" Sinne an, ja sogar ein wirkliches Reden Gottes im Menschengeist, einen Vorgang in der Seele, bei welchem Gott redet und der Mensch lauscht, ein Reden Gottes freilich in des Menschen, der diese Rede vernimmt, eigener Sprache, und doch für ihn so unzweifelhaft gewiß ein göttliches Reden, wie er dessen gewiß ist, daß er thatsächlich mit Gott in Gebetsverkehr steht. Ja wohl, und ich könnte noch Manches von der geheimnißvollen Geburtsstätte religiöser Gedanken und Worte in dem Moment, wo göttlicher und menschlicher Geist einander berühren, hinzufügen. Aber weil dieser Moment ewig für uns ein Geheimniß bleibt, muß darum der psychologische Vorgang selbst, der

auf jenem Momente beruht und als ein bestimmter Zustand des menschlichen Selbstbewußtseins erscheint, sich ebenfalls jeder Beschreibung entziehen? Und warum sollen die hierdurch der Forschung gestellten psychologischen Fragen darum der Wissenschaft ein verbotenes Land sein, weil für den Herrn Bischof die Psychologie „ein spinöses Feld" ist? Vollends wenn doch die Worte, deren z. B. die alttestamentlichen Propheten als ihnen göttlich eingegebener Worte gewiß sind, nach Form und Inhalt das Gepräge ihrer individuellen Eigenart tragen, warum soll es verboten sein, nach der geschichtlichen Gestalt ihres menschlichen Selbstbewußtseins zu fragen, und die ganze religiöse Vorstellungswelt der biblischen Männer einer rein geschichtlichen Untersuchung zu unterziehen? Ueberdies haben schon die alten Dogmatiker die Schwierigkeit zwar nicht gelöst, aber wohlgekannt, welche ihrer Inspirationslehre aus dem Umstande erwächst, daß nur ein verhältnißmäßig sehr geringer Theil der heiligen Schrift von ihren Verfassern selbst auf solche unmittelbare innere Eingebung bestimmter Gottesworte zurückgeführt wird, während bei Weitem der größte Theil der neutestamentlichen Schriften sich nach Form und Inhalt als eine Sammlung wirklich schriftstellerischer Erzeugnisse ihrer menschlichen Urheber zu erkennen giebt. Soll auch von dem deutlichen Selbstzeugnisse der biblischen Schriftsteller für diese Entstehung ihrer Bücher nicht mehr die Rede sein dürfen? Und wenn doch z. B. die Apostel, um mit Kahnis zu sprechen, „die ihnen anvertraute Offenbarung mit ihrer christlichen Erkenntniß vermittelten", so haben ihre Schriften jedenfalls nach Form und Inhalt eine menschliche Seite, und dieses Menschliche an ihnen ist nicht unfehlbares Gotteswort. Eben diese menschliche Thätigkeit aber haben die Alten ausschließen oder doch auf das bloße Hören und Niederschreiben beschränken wollen, in dem ganz richtigen Gefühl, daß, wer ein Mehreres einräumt, dann eben auch die Bibel nicht mehr als ein nach Form und Inhalt schlechthin unfehlbares Gotteswort ansehen kann. Diese ihre specielle Theorie ist nicht unmittelbar aus der religiösen Erfahrung von der göttlichen Wirkung der Schrift — denn diese Erfahrung haben auch Andere getheilt ohne ihre Inspirationslehre sich anzueignen — sondern aus einem speciellen dogmatischen Bedürfnisse hervorgegangen. Dieses Bedürfniß aber wird wirklich nur befriedigt durch die altorthodoxe Theorie, und darum mußte ich an die innere Consequenz derselben erinnern. Der Herr Bischof

theilt dieses Bedürfniß mit den Alten, ja er weiß auch genau, was Gott habe thun müssen, um dasselbe zu befriedigen, wogegen ich beiläufig noch einmal an Tholuck's und Twesten's Warnung erinnere. Dennoch aber läßt er die Theorie selbst als eine spinöse psychologische Frage dahingestellt. Er will in der Bibel zwar ebenso wie die Alten eine unfehlbare nach Form und Inhalt von Gott gegebene Heilslehre haben, er wagt's aber nicht mehr, die Consequenzen zu ziehen, welche bei Voraussetzung jener verlangten Unfehlbarkeit gezogen werden müssen. Hierum aber, um die Frage nach dem Vorhandensein einer solchen schlechthin unfehlbaren Lehre in der Bibel, bewegte sich unser Streit, und nicht wie die Leser nach dem bischöflichen Antwortschreiben annehmen müssen, um die sittlich und religiös erneuernde Wirkung des in der Bibel beurkundeten Gottesworts auf das Menschengemüth.*)

---

*) Gegenüber Allem, was ich im Vorstehenden dem Herrn Bischof, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „so klar und deutlich ad oculos demonstrirt“ habe, finde ich in seiner Erwiderung auch nicht den Schatten einer Widerlegung. Statt dessen entgegnet er mir: wenn vom Wort Gottes die Rede sei, so handle es sich „zunächst nur um die Form, nämlich um die Form des Worts“. Weil ich also „durchaus kein anderes Wort anerkenne als menschliches Wort“, so fordert er, ich solle „nun auch der Wahrheit die Ehre geben und endlich aufhören zu reden, als gäbe es in irgend einem Sinne ein Wort Gottes“ (a. a. O., S. 8). So lange man von der Voraussetzung als von einer völlig selbstverständlichen ausgeht, daß ohne eine schlechthin wunderbare göttliche Mittheilung fertiger Erkenntnisse und Lehrsätze an den menschlichen Verstand von keiner göttlichen Offenbarung die Rede sein könne, so ist diese Forderung völlig begreiflich. Aber wie kommt's denn nur, daß keineswegs blos die „neuere Theologie“ in ihren verschiedensten Richtungen, sondern auch so manche namhafte Theologen unter den Confessionellen diese Voraussetzung nicht zugeben? Auch mir steht die objective Realität der göttlichen Offenbarung so wenig in Frage, daß ihre Anerkennung geradezu die Voraussetzung meiner ganzen religiösen Lebensanschauung bildet. Ja ich bezeichne sogar diese objectiv wirkliche Offenbarung in den Propheten und Aposteln ausdrücklich als ein wirkliches Reden Gottes im Menschengeist. Aber ich sage zugleich, diese göttliche Rede sei nach Form und Inhalt subjectiv psychologisch vermittelt, oder um mich der Worte Peter Lange's zu bedienen: „Es ist kein Theil der heiligen Schrift, der nicht bei seiner Entstehung durch das Menschenherz hindurchgegangen und aus dem Menschenherzen hervorgegangen wäre.“ Wie stellt nun der Herr Bischof meine Ansicht dar? Er sagt, was Jesus und die Apostel als Wort Gottes verkünden, seien nach mir nur „Phantasieergüsse, durch welche

Was würden aber die Alten wohl dazu gesagt haben, daß der Herr Bischof in der unmittelbar und schlechthin göttlichen Heilslehre selbst „unvollkommenere" und „vollkommenere" Formen unterscheidet? Vermuthlich hätten sie ihm den Vorwurf, den er gegen mich richtet, zurückgegeben, daß dann von einem wirklichen Wort Gottes nicht mehr die Rede sein könne. Denn mehr oder minder vollkommen sei freilich die menschliche Erkenntniß des Gottesworts, dieses selbst aber sei absolut vollkommen von Anfang bis Ende. Wollten doch die alten Lutheraner nicht einmal dieses zugestehen, daß manche Lehrstücke der Dogmatik im Neuen Testament deutlicher als im Alten gelehrt seien. Wenn aber von einer, sei es immerhin stetigen, „Entwickelung" des „biblischen Sünden- und Heilsbewußtseins" vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren gesprochen wird, wie dies auch die mehrgedachte Broschüre thut, so bleibt meines Erachtens nur übrig, diese Entwickelung auf die menschliche Seite des biblischen Sünden- und Heilsbewußtseins zu beziehen, nicht aber die unfehlbare göttliche Wahrheit selbst vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren fortschreiten zu lassen. Dann ist aber die Bibel eben nicht mehr in dem altprotestantischen Sinne Gottes Wort, sondern dieser Ausdruck wird in einem Sinne genommen, der zwischen der altorthodoxen und der auch von mir anerkannten Bedeutung unklar hin- und herschillert.

In erbaulicher Rede mag man immerhin fortfahren, die Bibel als „das Wort Gottes" ohne näheren Zusatz zu bezeichnen. Denn die Ungenauigkeit des Ausdrucks wird hier ganz von selbst durch den praktischen Zweck corrigirt. Der einfache Christ, der seine Bibel mit Andacht liest, der weiß es aus eigener Erfahrung, daß ihn dieses Buch in eine heilige Athmosphäre versetzt, in welcher er den Odem des göttlichen Geistes verspürt, und daß er hier Alles finden kann, was zur Weckung und Stärkung seines höheren Lebens, zu seinem Frieden mit Gott und zu seinem wahren und ewigen Heile dient.

---

sie ihre eigenen, individuellen religiösen Bedürfnisse befriedigt haben" und bei denen „von objectiver Wahrheit keine Rede" sein könne (a. a. O, S. 18). „Daß Gott selbst manchmal und mancherleiweise geredet haben solle zu den Vätern durch die Propheten, zuletzt zu uns durch den Sohn (Hebr. 1, 1), das ist dem Dr. Lipsius das non plus ultra alles religiösen Aberglaubens" (a. a. O., S. 7). Eine solche Ausdeutung meiner Worte ist mehr als ungetreue Wiedergabe derselben: sie ist einfach eine Fälschung.

Und wie die Propheten von einem Wort Gottes, das an sie ergangen, berichten, so hört auch der gläubige Bibelleser die Stimme Gottes aus diesem Buche herausklingen und wiederklingen in seinem eigenen Herzen. Wird diese Thatsache mit dem Ausdrucke, die Bibel sei ein wirkliches Wort Gottes, bezeichnet, so habe ich gegen die Sache selbst wahrhaftig nichts einzuwenden.*) Nur weiß jeder schlichte Bibelleser nicht minder aus seiner eigenen Erfahrung, daß keineswegs alle Theile der Schrift in derselben Weise als ein Gotteswort wirken, und auch, wo er diesen Eindruck am lebendigsten empfängt, hat dennoch seine Frömmigkeit kein Interesse daran, der historischen Forschung nach der menschlichen Entstehung der biblischen Bücher und nach den menschlichen Vorstellungsformen ihrer Verfasser zu wehren. Er fühlt es ohne Weiteres heraus, daß dies zwei ganz verschiedene Dinge sind, die man freilich nicht gleichzeitig treiben kann, von denen aber doch das Eine das Andere nicht ausschließt. Die dogmatischen Behauptungen aber von der Bibel als einem nach Form und Inhalt unmittelbar göttlichen Buche und von einer unfehlbaren, nach Form und Inhalt von Gott gegebenen Heilslehre widerstreiten eben so sehr dem wirklichen Thatbestand als jeder Psychologie. Dabei muß ich trotz aller bischöflichen Bannsprüche bleiben. Wenn es für meinen Gegner kein Gotteswort giebt, außer in Form einer unfehlbaren Lehre, so mag er das mit sich selbst ausmachen; mir thut das nichts. Aber wenn er sich mit seiner Theorie über mich zu Gericht setzen will und gegen mich lospoltert, ich wollte kein Gotteswort gelten lassen außer auf Grund „mathematischer Beweise", so soll ihm das nicht so ungestraft hingehen. Auch jener geheimnißvolle Vorgang, in welchem sich die göttliche Einwirkung und das menschliche Bewußtsein berühren, kann geistiger oder sinnlicher aufgefaßt werden, wie das gerade die Eigenthümlichkeit der Einzelnen mit sich bringt. Alle geistigen Vorgänge lassen sich nun einmal ins Grobe ziehen, von den Einen, um sie zu leugnen, von den Andern, um sie in der Weise sich anzueignen und festzuhalten, die gerade ihrer Geistesart am Besten ent-

*) Nach der Darstellung des Herrn Bischofs (a. a. O., S. 7) soll der Sinn obiger Worte folgender sein: „In erbaulicher Rede mag man immerhin fortfahren, die Bibel in solchem Sinne als Wort Gottes zu bezeichnen, — das gehört nach Dr. Lipsius zu den jetzt noch nöthigen Concessionen an den Aberglauben der Gemeinden."

spricht. Will nun ein Anderer das Geistige geistig verstehen, so wird er von solchen Leuten, die nichts handgreiflich genug haben können, jederzeit mißverstanden. Die Einen bezichtigen ihn des Unglaubens, die Andern der Mystik, und leid sollte mir's thun, wenn nicht auch das Letztere mir von irgend einer Seite her zum Vorwurf gemacht würde. Gewiß, wenn man die geistigen Fäden, aus denen der Zusammenhang des menschlichen Lebens mit der übersinnlichen Welt gewoben ist, zu Tau-Enden verdichtet, dann kann ein Jeder sie greifen und festhalten, während sie sonst unter plumpen Händen leicht reißen. Nur kann man sich, wenn man an den starken Tauen emporklettern will, zuweilen auch die Finger garstig verwunden.

3. Bedingungen und Gränzen unserer religiösen Erkenntniß.

Was soll aber das ganze Gerede von „mathematischen Beweisen", die ich für religiöse Erfahrungsthatsachen gefordert, und von dem Spott und Hohn, mit welchem ich Dinge, die sich nur praktisch, nicht theoretisch beweisen lassen, überschüttet haben soll? Wäre mein Gegner meiner Darlegung nur mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt, so hätte er sofort gemerkt, daß er hier gegen Windmühlen ficht. Das Schreckbild, welches sich beim Durchblättern der Biedermannschen Dogmatik in seinem Kopfe erzeugt hat, steht ihm überall, wohin er auch blickt, vor Augen. Sonst hätte ihm ja schon die einfachste Ueberlegung sagen müssen, daß wer in der Religion vor Allem die Feststellung erfahrungsmäßiger Thatsachen fordert, das reine Gegentheil von demjenigen thut, der nur mathematische Beweise gelten lassen will. Wie kann man denn Thatsachen aus dem „reinen Denken" herausklauben? Aber Biedermann hat ja vom „autonomen Denken" gesprochen; nun ist aber Biedermann mein Freund und Gesinnungsgenosse, folglich ist auch meine „Methode" keine andere, als jener Hochmuth des begreifenden Denkens, welches Alles, was es nicht begreifen kann, sofort für Verdunkelung oder Verkümmerung hält.*) Ich staune. Die Worte, mit denen ich meine Methode bezeichnet hatte, waren diese: „Alle wissenschaftliche Forschung hat an der Erfahrung ihren gegebenen Stoff, die Forschung über Erscheinungen des Geisteslebens also, zu denen doch ohne Zweifel der

*) A. a. O. 1869, Nr. 52, Sp. 621.

Glaube zu zählen sein wird, hat es mit inneren, geistigen Erfahrungen zu thun. Wir müssen also ausgehen von den inneren Thatsachen des Glaubenslebens, welche den eigenthümlichen Gehalt evangelischer Frömmigkeit bilden." Das ist das eine Mal dem Herrn Bischof so plausibel erschienen, daß er sich anschickt, mich selbst mit solchen Thatsachen zu schlagen, die ich verkennen und leugnen soll. Das andere Mal aber thut er, als hätte ich unter meiner „Methode" die Erhebung der „dogmatischen Begriffe" in die „Form des reinen Gedankens" verstanden. Und nun poltert er gegen mich und meine Methode los, als hätte ich es mit dieser darauf abgesehen, den ganzen Inhalt des christlichen Heilsglaubens Stück für Stück als unhaltbar, abgeschmackt, lächerlich über Bord zu werfen. Vollends wenn ich wage, für meine „Methode" mich beispielsweise auch auf Hofmann zu berufen, so werde ich mit dem Bescheide heimgeschickt, meine Methode verhalte sich zu der Hofmannschen wie der Tod zum Leben, denn Hofmann habe einen persönlich gegenwärtigen Heiland, ich aber schlage allen lebendigen Glauben todt und allen lebendigen Glaubensinhalt dazu. Aber was hat denn in aller Welt das „Todtschlagen" des persönlich gegenwärtigen Heilands mit meiner Methode zu thun? Wenn diese „persönliche Gegenwart" eine unzweifelhafte Thatsache christlicher Erfahrung ist, so bleibt sie auch bei einer Methode bestehen, welche eben diese Erfahrungsthatsachen feststellen will, und der Tadel träfe nicht meine Methode, sondern nur meine lückenhafte Erfahrung. Wenn sie aber keine „Thatsache" im eigentlichen Sinne des Wortes sein sollte, so trüge daran wieder nicht meine Methode die Schuld, sondern lediglich mein Gegner hätte sich einer unmittelbaren Erfahrung von etwas gerühmt, was der Natur der Sache nach über das Gebiet wirklicher Erfahrung hinausliegt. Also meine Methode soll mir der Herr Bischof künftig in Frieden lassen: die hat's ganz bestimmt nicht zu verantworten, wenn „das Leben im Tode erstarrt".

Aber vielleicht doch „die Wissenschaft des autonomen Denkens", „die vom Standpunkte der modernen Weltanschauung ausgehende Forschung"? Vernichtet diese nicht wirklich alles Lebendige, Gottes Wort sammt Allem, was Gott in diesem Worte uns sagt, ja den persönlichen Gott selbst und den persönlichen Heiland? Und wenn ich nun meinerseits in der Religion Form und Inhalt unterscheide, ist damit nicht klärlich bewiesen, ich fordere „eine solche Preisgebung

der Form, welche den Inhalt vernichtet"? Was die „moderne Weltanschauung", wie sie im Kopfe des Herrn Bischofs aussieht, für Unheil anrichten mag, kann ich freilich nicht wissen. Aber von wessen Wissenschaft spricht er doch nur? Von der Biedermannschen oder von meiner eigenen? Nun, was Biedermann unter dem „autonomen Denken" versteht,*) das ist denn doch immer etwas ganz Anderes, als was Herr Bischof Koopmann ihn sagen läßt, wie dies neulich schon mein verehrter College Thomsen sehr treffend gezeigt hat.**) Aber der Herr Bischof meint ja ausdrücklich meine eigene Wissenschaft, auf deren wirkliche Consequenz er sich besser verstehen will als ich. Bei solchen Consequenzmachereien ist nun immer einige Vorsicht gerathen, und wenigstens das gilt nicht für erlaubt, dem Andern Consequenzen, die er selbst nicht gezogen hat, ins Gewissen zu schieben. Doch lassen wir dies. Meine Wissenschaft soll nichts Unbegreifliches gelten lassen, sondern immer unter dem Vorwande, die Vorstellungen zu reinen Gedanken erheben zu wollen, Alles, was sie im Christenthum nicht begreifen kann, sofort für Verdunkelung und Verkümmerung

*) Beiläufig: nicht ich bin's gewesen, der die Biedermannsche Richtung mit dem Mermonenthum parallelisirt hat, wie mein Gegner erzählt. Ich habe vielmehr von der Consequenzmacherei des Herrn Bischofs gesprochen, welcher seinen hiesigen Gegnern die Absicht zuschreibt, den theologischen Materialismus, welchen Biedermann nach seiner Auffassung lehren soll, als gleichberechtigt in die Kirche einführen zu wollen, und diese Consequenzmacherei habe ich durch das Verfahren „des ultramontanen Fanatikers" Jörg illustrirt, welcher in den Mormonen die cousequenten Protestanten erblickt. Das ist denn doch etwas Anderes. Womöglich noch ärger ist eine andere Entstellung. Ich soll behauptet haben, die ganz unvermeidliche Consequenz der von Pastor Jeß empfohlenen Aufhebung der bisherigen Bekenntnißverpflichtung, daß künftig auch Anhänger der Biedermannschen Richtung volles Recht auf Predigtämter in unserer Kirche erhalten, lasse den sittlichen Charakter des Pastor Jeß im schwärzesten Lichte erscheinen. Ich habe aber gesagt; der Herr Bischof habe aus seiner Mißdeutung des von Pastor Jeß gebrauchten Ausdrucks „neuere Theologie" Consequenzen gezogen, die den sittlichen Charakter desselben im schwärzesten Lichte erscheinen lassen. Die Mißdeutung aber habe ich darin gefunden, daß nach meinem Gegner Pastor Jeß für eine Theologie eintreten soll, welche, wie Jener der Biedermannschen Dogmatik Schuld giebt, die christlichen Worte „im absolut trügerischen Sinne" gebraucht. So treu erstattet der Herr Bischof über meine Worte Bericht.

**) Kirchen- und Schulblatt 1870, Nr. 1, Sp. 11.

erklären. Wo in aller Welt habe ich etwas der Art gesagt? Vielleicht hätte schon meine Erörterung im vierten Sendschreiben über religiöse und philosophische Erkenntniß den Herrn Bischof belehren können, wie gründlich schief er meinen Standpunkt aufgefaßt hat. Aber diese hat er gar nicht beachtet, obgleich sie schon vorlag, als er sein zweites Antwortschreiben dem Druck übergab.

Mit dem „reinen Denken" ist es allerdings ein eigenes Ding. Wenn man an den Ursprung unserer Sprache, an die Grundbedeutung auch der scheinbar abstractesten Ausdrücke denkt, so sitzt uns das vorstellungsmäßige Denken weit tiefer im Blut, als man häufig meint. Alle sogenannten abstracten Begriffe sind verallgemeinerte und verblaßte Anschauungsbilder. Unsere Vorstellungen von geistigen Verhältnissen und Gegenständen sind Bilder, die wir uns nach Analogie von sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen entwerfen und nachträglich wieder durch möglichste Abstraction von dem Sinnlichen in ihnen zu läutern versuchen. Das Geistige wahrhaft geistig zu fassen ist schwer, und so bald wir gar über die äußere und innere Erfahrung hinauswollen, so hört alles begreifende Denken auf. Vollends auf religiösem Gebiet sind alle Aussagen über Gott und göttliche Dinge unmittelbar nur innere Anschauungen, die durch die Berührung des göttlichen und des menschlichen Geistes im menschlichen Selbstbewußtsein entstehen. Als Aussagen des frommen Selbstbewußtseins sind sie wahr; so bald sie darüber hinauswollen und das Wesen und Leben Gottes, abgesehen von seiner Beziehung auf uns, auszudrücken beanspruchen, so greifen sie über die unserm religiösen Erkennen gezogenen Gränzen hinaus. Daher bleibe ich trotz des Widerspruchs des Herrn Bischofs dabei, daß alle unsere dogmatischen Aussagen, sofern sie mehr sein wollen als Beschreibungen frommer Anschauungen und innerer Vorgänge im Ich, **Bilder** des Uebersinnlichen sind und keine begrifflichen Ausdrücke. Ich bin doch neugierig zu wissen, auf was für eine Erkenntnißtheorie sich die gegentheilige Behauptung wohl gründen mag. Wenn mein Gegner den Inhalt der Dogmen für unbegreiflich erklärt und dann doch wieder in diesen Dogmen selbst vollkommen entsprechende Begriffe zu besitzen vermeint, so weiß leider mein bischen Logik sich „unbegreifliche" Dinge und vollkommen entsprechende „Begriffe von ihnen schlechterdings nicht zusammenzureimen. Ich meinestheils habe einen Begriff von dem, was ich begreife, was ich aber

nicht begreife, von dem habe ich keinen Begriff. So weit ich den Gegenstand in seinen Merkmalen aufgefaßt, das innere Gesetz seines Wesens und seine Wechselbeziehung mit andern Dingen ergründet habe, so weit habe ich einen Begriff von ihm. Nun kann aber das, was ich von ihm begreife, möglicherweise zu dem, was ich nicht begreife, sich wie ein verschwindend kleiner Bruchtheil verhalten: dann werde ich mir aber niemals einbilden, von dem Unbegriffenen einen Begriff zu besitzen. An Bescheidenheit des Nichtwissens kann ich's also wohl allenfalls mit meinem Gegner noch aufnehmen. Also z. B. wenn ich Gott in dogmatischer Rede *Bewußtsein* beilege, so bilde ich mir nicht von Ferne ein, von dem göttlichen Bewußtsein einen Begriff zu haben, und halte alle sogenannten speculativen Constructionen des göttlichen Bewußtseins für leere Mythologie. Der Ausdruck ist vielmehr von der Analogie des menschlichen Geistes entlehnt und soll mir die Lebendigkeit der göttlichen Intelligenz veranschaulichen. Er ist also mit einem Worte ein *Bild*. Aber das Bild soll verhüten, daß man nicht etwa Gott *Bewußtlosigkeit* zuschreibe, und hiermit statt der höheren Analogie des menschlichen Geistes die *niedere* Analogie des thierischen Seelenlebens auf ihn übertrage. Denn davon habe ich einen vollkommen klaren *Begriff*, daß diese letztere Analogie auf den göttlichen Geist noch unendlich schlechter paßt als die erstere. Ich sehe also vollkommen deutlich ein, daß die pantheistische Vorstellung von dem blinden, bewußtlosen Gott eine ungleich sinnlichere ist, als die Analogie des menschlichen Bewußtseins, wenngleich auch die letztere, so bald ich mir den Begriff eines unendlichen Bewußtseins *veranschaulichen* will, mich nothwendig in Widersprüche verwickelt.*) Wenn nun aber Jemand mir darum vorwerfen wollte,

---

*) Ich habe jetzt das Wort „veranschaulichen“ sperren lassen, um den Leser zu erinnern, daß ich mit obiger Bemerkung nicht etwa auch den Begriff eines unendlichen Bewußtseins selbst als einen widerspruchsvollen bezeichnen will. Die Sache ist die. An sich liegt kein Widerspruch darin, die beiden Begriffe „unendlich“ und „Bewußtsein“ miteinander zu verbinden. Da wir aber bekanntlich nur von einem endlichen Bewußtsein eine Erfahrung haben, so stellen wir uns das unendliche Bewußtsein unvermeidlich nach Analogie des endlichen vor, und hieraus müssen nothwendig Widersprüche entstehen. Die Unmöglichkeit, daß es ein unendliches Bewußtsein gebe, ist damit aber noch keineswegs erwiesen, sondern nur die Unmöglichkeit für uns, uns dasselbe mit unserm endlichen Bewußtsein anschaulich vorzustellen.

ich hätte den Inhalt des göttlichen Bewußtseins mit „meiner Wissenschaft des autonomen Denkens“ vernichtet, so wäre dieser Vorwurf einfach — eine Albernheit. Dies eine Beispiel möge genügen.

Des Unbegriffenen, ja mehr oder minder Unbegreiflichen, giebt es für mich unendlich viel in der Religion. So wenig ich das concrete Leben in seinen Ursprüngen wie in seiner Bewegung „mit dem Messer des Physiologen“ anatomiren kann, so wenig kann ich das mit dem christlichen Heilsleben und mit dem, was diesem zu Grunde liegt, der geheimnißvollen Berührung des göttlichen und des menschlichen Geistes. Ich kenne also auch ein Mysterium. Nur lasse ich mich durch das Wort „Mysterium“ keineswegs einschüchtern, wenn es gilt, dogmatische Aussagen auf Inhalt und Form hin zu prüfen. Vor jenen „Geheimnissen“, hinter welche die Logik der Theologen sich flüchtet, wenn sie mit den Consequenzen ihrer eigenen Formeln in die Enge getrieben, schließlich mit ihrem Latein völlig zu Ende ist, habe ich ganz und gar keinen Respect. Denn es ist oft genug nur die eigene dogmatische Rathlosigkeit, die man mit allerlei Redensarten von den unergründlichen Geheimnissen Gottes bemäntelt. Daß es solche göttliche Geheimnisse giebt, ja daß unser ganzes Leben von ihnen umgeben ist, empfinde ich so lebhaft wie irgend Einer. Aber Mysterien der Dogmatik und Mysterien des Heilslebens sind nicht einerlei, sondern zweierlei, und auch die Schrift gebraucht den Ausdruck Mysterien nicht im ersteren, sondern im letzteren Sinne.

Also daß ich's kurz sage. Wenn man etwa, um allerlei dogmatische Vorstellungen der Kritik zu entziehen, sofort von „unberechtigten Uebergriffen des begreifenden Denkens“ redet, so nehme ich es auf mich, diesem Bannspruche zu trotzen. Denn alle unsere Vorstellungen — auch die über die Geheimnisse des göttlichen Lebens selbst — haben ihre logische Form mittelst der Thätigkeit des Verstandes erhalten, und was der Verstand erzeugt hat, unterliegt auch der Verstandeskritik. In dieser Beziehung ist das begreifende Denken wirklich „autonom“. Aber darum ist es in religiösen Dingen nicht überhaupt autonom. Es ist autonom, wo es sich um die Bildung und Verknüpfung unserer Begriffe — die theologischen Begriffe nicht ausgenommen — handelt: es ist nicht autonom, wo der religiöse Gehalt unserer dogmatischen Ausdrücke selbst in Betracht kommt. So fern die Dogmen Ausdrücke religiöser Erfahrungen sind, kann das „reine Denken“ sie weder aus sich selbst erzeugen, noch durch die ihm

allerdings zukommende kritische Bearbeitung ihres theoretischen Ausdrucks ihren Inhalt vernichten wollen. Hier heißt es vielmehr: der Glaube geht dem Wissen voran, ich muß glauben, um erkennen zu können. Aus „bloßer Vernunft" wüßte der Mensch absolut nichts vom Heil und von den Geheimnissen des Heilslebens; sein Denken bekommt erst dann mit ihnen zu thun, wenn sie als Thatsachen innerer Erfahrung ein Gegenstand seines frommen Selbstbewußtseins werden.

Wenn ich also in den kirchlichen Vorstellungen Inhalt und Form unterscheide, so ist diese Unterscheidung nicht etwa meine Erfindung, um den Inhalt hinterlistigerweise bei Seite zu schaffen, sondern sie beruht ganz einfach auf der Natur unserer Erkenntniß überhaupt und unserer religiösen Erkenntniß speciell. Man gebe sich nur einmal die Mühe, die Sache sich ordentlich klar zu machen; das wird jedenfalls ersprießlicher sein, als das unverständige Poltern und Schelten.

Ich soll „eine Preisgebung der Form" fordern, „welche den Inhalt vernichtet", und zum Beweise dafür werde ich an „meinen Gesinnungsgenossen" Strauß verwiesen. Der hat's ja in seiner Glaubenslehre gerade herausgesagt, daß jede Veränderung der Form auch den Inhalt verändere. Ja, Strauß ist der ehrliche Mann, ich aber will nur den Schein bewahren, als hielte ich an dem Inhalte des biblischen und kirchlichen Heiles noch fest!

Leider hat nur mein Gegner dabei eine Kleinigkeit übersehen. Strauß hat mit dem, was er sagt, auf seinem Standpunkte ganz Recht. Seine Polemik richtet sich nämlich gegen die Hegelsche Religionsphilosophie, welche den Inhalt zu conserviren vermeint, wenn sie die Vorstellungsform in die Form des reinen Gedankens erhebt. Für Hegel ist die Religion wesentlich Denken, ihr wesentlicher Inhalt sind also Gedanken, und der Gedanke, der von sich selber weiß, ist überhaupt die einzige wahre Realität, der lebendige Kern aller Wirklichkeit. Natürlich muß auf diesem Standpunkte die Religion übergehen in Philosophie: denn die religiösen Vorstellungen, welche in der Religion den unmittelbar gegebenen Inhalt bilden, müssen immer erst in die Form des Gedankens erhoben werden, damit Form und Inhalt völlig zusammenfallen. Hegel's Religionsbegriff ist aber nur die streng wissenschaftliche Fassung des Satzes, daß die Dogmen in der Religion „in erster Linie stehen", und aus diesem Hegelschen Religionsbegriff hat wieder Strauß die völlig unabweisbaren Consequenzen gezogen. Wenn also mein Gegner

mir die Straußschen Consequenzen heimgeben will, so hat er sich unvorsichtigerweise aufs Eis gewagt, ohne zuvor sich versichert zu haben, ob es ihn auch trägt. Nicht ich bin's ja, der die Dogmen für die Hauptsache im Christenthume erklärt. Thatsachen sind mir der Kern der christlichen Religion, reale Verhältnisse zwischen Gott und Mensch. Und diese sollen wohl unangetastet bleiben, wenn auch die Ausdrücke, mit welchen wir diese Realitäten beschreiben, vervollkommnungsfähig und vervollkommnungsbedürftig sind. Wenn ein Kaufmann seinen Vermögensbestand um einige hundert Thaler zu niedrig beziffert hat, und er entdeckt nachträglich den Rechnungsfehler, so wird doch wohl durch die berichtigte Rechnung der Kassenbestand selbst nicht um einen Schilling geändert. Was soll also mir gegenüber das Gerede von einem solchen Preisgeben der Form, welches den Inhalt vernichtet?

Ich glaube es freilich recht gern, daß es dem Herrn Bischof häufig so vorkommen mag, als werde, so bald er andere, als die ihm geläufigen Ausdrücke zu hören bekommt, der Inhalt des Glaubens, der ihm an jene Ausdrücke geknüpft ist, vernichtet. Ich habe mich darüber früher schon ausgesprochen. Aber ob er mit dieser Meinung im Rechte sei oder nicht, das ist doch wohl in jedem einzelnen Falle zu entscheiden und nicht mit solchen allgemeinen Verdächtigungen ganz ins Blaue hinein. Auch das glaube ich ihm recht gern, daß die Ausdrücke, die ich zur Beschreibung geistiger Vorgänge wähle, ihm lange nicht handgreiflich und massiv genug vorkommen werden, und daß es ihm mit meinen Worten dann ähnlich ergeht, wie jenen Priestern von Verona, von denen Ratherius erzählt. Als man dieselben belehren wollte, Gott habe weder Augen noch Ohren, noch Hände und Füße, so antworteten sie, dann sei ja Gott gar nichts.*)

Natürlich kann, was als Vergeistigung einer dogmatischen Anschauung empfohlen wird, unter Umständen auch eine Verflüchtigung ihres eigenthümlich religiösen Gehaltes sein, und zwar pflegt dies regelmäßig dann zu geschehen, wenn man ohne die eigene

*) Bei dem häufigen Mißgeschick meiner Worte, von dem Herrn Bischof mißverstanden zu werden, ist vielleicht die Bemerkung nicht überflüssig, daß ich damit nicht habe sagen wollen, derselbe schreibe nun Gott ebenso wie jene guten Veroneser körperliche Gliedmaßen zu.

Natur des religiösen Erkennens zu beachten, nur immer theoretische Sätze aus religiösen Aussagen herausklauben will und die dem religiösen Erkennen wesentliche Form dabei übersieht. Auch ich kann die Unterscheidung von wesentlichen und unwesentlichen Formen mir aneignen, nur freilich schwerlich in dem Sinne, daß mir nun gerade alles das, was der Herr Bischof zu den ersteren zählt, in dieselbe Klasse zu stehen kommt. Wesentliche Formen des religiösen Gehalts sind solche, die gerade der religiösen Sprache eigenthümlich sind, weil wir in ihnen ein thatsächliches Verhältniß Gottes zu uns oder unser zu Gott anschauen müssen. Eine solche wesentliche Form ist z. B. der Ausdruck „Wort Gottes", unter welchem wir die geschichtliche Offenbarung des göttlichen Heilswillens verstehen. Auch die Ausdrücke „himmlischer Vater", „Sohn Gottes", „Kindschaft bei Gott", „Reich Gottes", „Wunder", „Eingebung" und noch unzählige andere gehören hierher. Diese Ausdrücke durch Abstractionen ersetzen wollen, mag in der Philosophie so nothwendig sein wie es will, sie aus der Religion hinausschaffen, hieße so viel als den eigenthümlich religiösen Gehalt in ihnen zugleich vertilgen. Also darüber kann sich mein Gegner vollkommen beruhigen. So wenig als mir irgend eine naturwissenschaftliche Theorie über Licht- und Schallwellen es ungewiß macht, ob ich wirklich Farben sehe und Töne höre, so wenig raubt mir meine „stolze" theologische Wissenschaft die unmittelbare Gewißheit der in religiösen Anschauungen sich ausprägenden Glaubenserfahrung, und sofern die Formen dieser Anschauung der Frömmigkeit wesentlich sind, so halte ich sie auch ganz gewiß nicht für thöricht und lächerlich.*) Und immerhin würde es meinen Gegner geziert haben, hätte er mir etwas mehr religiösen Sinn zugetraut, als seine gegen meine „Methode" gerichteten Anklagen verrathen lassen.

*) In dieser Darlegung findet Herr Bischof Koopmann folgenden Sinn: „Die Phantasie kann auch von einem himmlischen Vater, Versöhnung mit Gott, Reich Gottes, Kindschaft bei Gott u. s. w. reden. Aber objectiv Wahres ist nicht dahinter. Es ist nun einmal nicht Art und Gabe der Phantasie, für die objective Existenz ihrer Gebilde Bürgschaft zu leisten, und andere Bürgschaften sind auch nicht vorhanden" (a. a. O., S. 9). Daß ich von einer unmittelbaren Gewißheit der in bestimmten religiösen Anschauungen, und zwar nothwendigerweise sich ausprägenden Glaubenserfahrung gesprochen habe, wird natürlich verschwiegen. Denn das wäre ja das reine Gegentheil dessen, was der Herr Bischof mich sagen läßt.



Wenn wir die religiösen Anschauungen in Verstandesbegriffe übersetzen wollen, so bleibt immer ein Rest, der in diese Begriffe nicht aufgeht. Zumal wenn der Verstand die inneren Thatsachen des Glaubenslebens als ein blos menschliches Product, im Zusammenhange endlicher Ursachen und Wirkungen begreifen will, so entziehen sie sich nothwendig seiner Analyse. Gehen wir aber von der menschlichen zur göttlichen Ursächlichkeit fort, so haben wir es mit einem Factor zu thun, dessen Wesen von keinem menschlichen Denken ergründet, dessen Wirken aber nur sehr fragmentarisch erkannt wird. So mischt sich auch in die allgemeinsten und allereinfachsten Vorgänge des religiösen Lebens ein Element des Unbegreiflichen ein. Schon der innere Zug der Seele zu Gott, die gläubige Erhebung zu ihm über die Welt und alles Endliche hinaus, die ahnende Vorausnahme religiöser Ideen im unmittelbaren Bewußtsein — das Alles ist eben so wenig, wie es durch Verstandesthätigkeit vermittelt ist, auch für den Verstand demonstrirbar. Und noch weit weniger sind dies die eigentlichen Höhepunkte der Religion, die Offenbarung göttlicher Lebensmächte in Dem, der auf das eigene Selbst verzichtend, in stiller Gelassenheit sich in den göttlichen Willen ergiebt, die unmittelbare Gegenwart Gottes im Gemüth, der Gebetsverkehr mit ihm, die innere Erleuchtung, Kräftigung und Beseligung des Ich in der Lebensgemeinschaft mit Gott. So wenig dies Alles ohne eine psychologische Vermittelung zu Stande kommt, so gewiß ist darin eine geheimnißvolle göttliche Wirksamkeit anzuerkennen, welche das endliche Ich über sein natürliches Können hinaushebt, also allerdings ein Mysterium für den bloßen Verstand, ein übernatürlicher Factor des geistigen Geschehens, mit einem Worte ein Wunder. Und das Alles gilt von dem eigenthümlich christlichen Glaubensleben und den mit ihm in die Welt getretenen geistigen Thatsachen der Erlösung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Kindschaft bei Gott, mystischen Einheit mit Gott, sofern in ihnen die Idee der vollkommenen Religion sich vollendet, auch in dem höchsten Sinne des Worts.

Nur wird es dennoch Aufgabe der christlichen Wissenschaft sein, alle Kraft des Denkens daran zu setzen, um auch dieses übernatürliche, geheimnißvolle Geschehen, so weit sie's vermag, auf ewige, geistige Ordnungen Gottes zurückzuführen. Auch in jenen Thatsachen des Glaubenslebens vollzieht sich ja, wie die

religiöse Erfahrung uns zeigt, ein festgeordneter, durch ein unverbrüchliches Gesetz bestimmter Verlauf. Sofern aber diese Erkenntnißarbeit immer nur im Werden begriffen ist, wird gerade der tiefste und eigenthümlichste Gehalt des frommen Bewußtseins, weil er nur unvollständig in unserm Denken zum Ausdrucke kommt, als ein noch darüber hinausliegendes Unbegriffenes, also wie ich schon sagte, als religiöses Mysterium erscheinen. Wirft man dieses Unbegriffene, weil es nicht ohne Rest in die Formeln des Verstandes aufgehen will, aus oberflächlichem Streben nach Klarheit hinaus, so verletzt man unmittelbar zugleich den religiösen Gehalt. Versucht man dagegen, den unwillkürlich sich aufdringenden bildlichen Ausdruck dafür auf theoretische Sätze zu bringen, so entsteht das dogmatische Mysterium mit seinen unvermeidlichen logischen Widersprüchen. Die Aufdeckung dieser Widersprüche bleibt der Verstandeskritik überlassen, aber nicht um das religiöse Mysterium selbst zu zerstören, sondern um uns so lebhaft als möglich an das Unangemessene unserer dogmatischen Vorstellungen zu mahnen. Ist einmal diese Erkenntniß erwacht, so findet sich dann wohl auch für den geistigen Inhalt ein geistiger Ausdruck, der nicht als Verflüchtigung des religiösen Gehaltes empfunden wird, sondern als das besser entsprechende, allseitiger befriedigende Wort, in welchem das fromme Grundgefühl sich wiedererkennt.

Mit dem Allen werde ich nun freilich den Herrn Bischof wenig zufriedenstellen. Er hat ja schon in meiner Beschreibung der inneren Thatsachen des Glaubens auch „nicht einmal einen Anklang an den wirklich religiösen Glauben" entdeckt. Natürlich kann er also auch in jenen geistigen Vorgängen zwischen der Seele und Gott, wie ich sie beschrieb, durchaus „nichts Wunderbares" finden. Es ist dies aber nur ein neuer Beweis dafür, daß jede Verständigung über religiöse Dinge mit ihm für mich eine baare Unmöglichkeit ist. Ich glaube es auch gern, daß das, was er ein „wirkliches Wunder" nennt, etwas ganz Anderes ist, als das, was ich meine. Er sieht keine Wunder, wenn nicht die Naturordnung vor seinen Augen unter Gottes Zauberhänden in Stücke zerbricht, und ich habe ja leider nicht von Bileam's redendem Esel gesprochen. Nun freilich, wem jene Wunder des Geisteslebens nur dann als ächte, wahre Wunder erscheinen, wenn sie, und zwar möglichst handgreiflich, aus dem in sich geordneten Verlaufe des göttlichen Wirkens heraustreten, denselben durchkreuzen,

suspendiren und darnach wiederherstellen: — der kann auch das, was ich und zwar im vollen Ernst als ein Wunder bezeichne, kaum der Rede werth finden. Ein Solcher zweifelt auch keinen Augenblick, daß ich das Wort nur im „figürlichen", d. h. wohl wieder nach der freundlichen Meinung meines Gegners im „absolut trügerischen" Sinne verstanden habe. Hiergegen ist nun weiter kein Wort zu verlieren. Allerdings nicht das war mein Sinn, daß Gott in der Sphäre des Heilslebens abgesehen von seiner Heilsordnung, und wider dieselbe sich wirksam erweise, ebensowenig wie ich behaupten wollte, daß Gott in der sittlichen Welt etwas wirke noch über die geordnete Totalität seiner sittlichen Ordnungen hinaus. Denn so wenig dieses noch etwas Sittliches wäre, so wenig wäre jenes noch eine Wirkung zu unserm Heil. Das Uebernatürliche, von dem allein ich zu reden weiß, ist also, auf seinen im göttlichen Gedanken und in Gottes geordnetem Wirken gegründeten Zusammenhang angesehen, doch zugleich wieder etwas Natürliches und ein Uebernatürliches nur in Bezug auf uns, nämlich im Hinblick auf unser natürliches, endliches Können und Verstehen. So bald man es dagegen anders faßte und als eine Art von göttlichem Zauber sich darstellte, so wäre dies nicht weniger bloße Mythologie, als wenn man Gott selbst wie ein endliches, durch endliche Ursachen bestimmtes und beschränktes Wesen in den Weltlauf hineinverflechten und von einem an Gott selbst in der Welt sich vollziehenden Geschehen, einem Erleiden und einem Schicksale Gottes reden wollte, eine Vorstellung, in welcher freilich der vulgäre Supranaturalismus mit dem Pantheismus in begreiflicher Wahlverwandtschaft zusammentrifft.

Daß ich mit dem Gesagten das Mysterium des Heilslebens nicht von Ferne erklärt habe, weiß ich recht gut. Noch weit weniger will ich es hinwegerklären. Aber die Gränzen des „begreifenden Denkens" liegen mir mit Nichten schon da, wo das Dogma meinem Denken zumuthen will, sich zu kasteien, sondern immer erst dort, wo mir lebendige Thatsachen, insbesondere Thatsachen des religiösen Lebens entgegentreten, die wir in Rechnung ziehen müssen, auch wo wir sie nicht verstehen. Und auch hier darf die Wissenschaft nicht auf die Aufgabe einer wenigstens annähernd angemessenen Erkenntniß verzichten, wenngleich diese Erkenntniß immer nur Stückwerk bleibt. Jedenfalls aber thut bei so schwierigen Dingen einige Vorsicht noth, damit nicht das Geistigste, was es giebt, durch

grobes Anfassen behandelt werde, als hätte man es mit wägbaren, meßbaren, der Lupe oder dem Löthrohre zugänglichen Stoffen zu schaffen. Wie das, was man das innerweltliche („immanente") göttliche Wirken heißt, mit Gottes über alles endliche Geschehen übergreifendem („transcendenten") Wirken zu vereinigen sei, das ist für die besonnene Forschung vielleicht das allerschwerste Problem, das man durch die von räumlichen Verhältnissen entnommene Vorstellung eines von außen her in die Welt eingreifenden Wirkens sich zwar immerhin veranschaulichen mag, aber darum noch lange nicht gelöst, oder auch nur auf angemessene Weise ausgedrückt hat.

4. Die persönliche Gemeinschaft mit Christus.

Nun komme ich zu der „furchtbaren Lücke", welche der Herr Bischof in meiner Darlegung entdeckt hat. Die „einzige Erfahrungsthatsache von wirklich kirchlichem Werth" ist nach ihm die, daß der Mensch „einen lebendigen, ihm heute gegenwärtigen Mittler" hat. „Die persönliche Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit einem lebendigen, den Gläubigen persönlich gegenwärtigen Heiland", das ist es, was mein Gegner als die unerläßliche, heilsnothwendige Thatsache hinstellt, als dasjenige, worauf es im persönlichen Heilsglauben „ganz allein ankommt". Von der Anerkennung dieser „Thatsache" hängt es ihm ganz allein ab, ob ich über „eine Macht des ewigen Lebens" gebiete, oder ob Alles, was ich sage, „nur leere Worte", „wirkungslose Phrasen" bleiben. Einer „hinter dem Studirtisch", „bei der Lampe" ausgeklügelten logisch folgerichtigen Theorie stellt er das praktische Bedürfniß, die Bedrängniß und Noth des wirklichen Lebens gegenüber. Am Krankenbett, am Sterbebett, wo es wirklich gelte, den Jammer und die Angst der Sünde und des Todes zu überwinden, da bedürfe es eines lebendigen Heilandes und Mittlers, da nütze keine noch so folgerichtige Theorie von „dem vor Jahrtausenden verstorbenen Rabbi, der die Wechselbeziehung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen vollkommen in sich verwirklicht hat". Freilich, so heißt es weiter, „auch die dogmatische Lehre von den zwei Naturen in Christo oder von der communicatio idiomatum hilft da nichts, sondern nur das lebendige Zeugniß von dem lebendig und persönlich gegenwärtigen, allmächtigen Heilande". Von diesem Zeugnisse aber hat der Herr Bischof in meiner Darstellung nicht eine

Spur entdeckt, nicht eine Andeutung davon, daß mir Christus „ein wirklich jetzt noch persönlich lebendiger und seinen Gläubigen persönlich gegenwärtiger Heiland sei". Und je weiter er schreibt, desto gewisser ist's ihm unter dem Schreiben geworden, daß er hier mein Wider-Christenthum so deutlich bloß legen kann, daß es Jeder mit Händen zu greifen vermag. Von dieser Thatsache, auf welche es im Christenthum ganz allein ankommt, sage ich nichts; also kenne ich sie nicht, also leugne ich sie, also sind alle meine christlich klingenden Worte nur leerer Schein.

Eine solche Sprache, wie sie mein Gegner hier führt, ist allerdings vollkommen geeignet, eine ruhige Erörterung unmöglich zu machen. Ist einmal an die Gefühle der Leser appellirt und ihr Empfindungsleben ist über und über in Flammen gesetzt, so ist es mit der Verständigung vorläufig aus. Die Gluthen der Empfindung ergießen sich wie ein feuriger Strom über Alles, was ihnen in den Weg kommt. Wenn aber dann die innere Erregtheit einer ruhigeren Stimmung weicht, dann findet man wohl, daß keine irgend schwierige und verwickelte Frage durch bloße Gefühlsergüsse sich lösen läßt.

Die „furchtbare Lücke", von welcher der Herr Bischof gewiß wünscht, daß sie alle seine Leser mit Grauen erfülle, betrifft, wie wir schon sahen, ganz bestimmt nicht meine „Methode". Gemeint ist vielmehr eine furchtbare Leere in meinem inneren Leben, durch deren Aufdeckung mein Gegner sich ein ernstlicheres Eingehen in meine Erörterungen meint sparen zu können. Was soll — das ist ja die Meinung — ein Mensch, mit dessen persönlichem Glaubensleben es so erschrecklich bestellt ist, über christlichen Glauben und christliche Lehre überhaupt der Beachtung werthes beibringen können? Aber es wird ja doch die Möglichkeit meiner dereinstigen Bekehrung in Aussicht gestellt. Um also die Lücke in meinem Innern ausfüllen zu können, muß ich vor Allem ganz genau wissen, was mir fehlt. Von „Gemeinschaft mit Christus" hatte ich selbst gesprochen, doch diese, meint der Herr Bischof, werde wohl nur eine „figürliche" und „phrasenhafte" sein. Er hat ja von mir im Voraus den Versuch erwartet, „dem persönlich todten und nicht auferstandenen, oder doch den Seinigen wenigstens nicht persönlich gegenwärtigen Heiland meiner Dogmatik dadurch ein Scheinleben und eine Scheingegenwart zu vindiciren, daß ich mich auf das beliebte Schleiermachersche Leben Christi in der Gemeinde beriefe". Dieses „Truggewebe" zu

zerstören, hat er sich im Voraus gefreut. Nun, das „Schleiermachersche" Leben Christi in der Gemeinde ist mir allerdings durchaus kein „Truggewebe", sondern eine sehr ernste Realität. Soll freilich das, was Schleiermacher die Lebensgemeinschaft der Erlösten mit dem Erlöser nennt, schon darum als eine leere Einbildung gelten, weil sie sich durch Christi Wort und Bild und durch den Geist der von ihm ausgegangenen Gemeinschaft vermittelt, so weiß ich auch meinerseits schon im Voraus, daß über „die einzige Erfahrungsthatsache von wirklich kirchlichem Werth" mit meinem Gegner keine Verständigung möglich sein werde. Die Frage ist nur, ob er auch wirklich ein Recht dazu hat, eine jede Vorstellung, die von der seinigen sich entfernt, so ohne Weiteres eine leere Phrase zu schelten.

Zunächst also, was ist mit dieser persönlichen Gemeinschaft mit dem auch jetzt noch persönlich lebendigen und persönlich gegenwärtigen Christus gemeint? Halte ich mich an das „auch jetzt noch persönlich lebendig" und nehme dazu das bis zum Ekel wiederholte Gerede von dem längst verstorbenen jüdischen Rabbi, so wird offenbar hiermit der Schein erweckt, als hätte ich die persönliche Fortdauer Jesu Christi bestritten. Auch in der Broschüre spielt ja der „todte Jude" eine Hauptrolle. Aber wie stimmt damit zusammen das Lob, das mir gegen Ende des dritten Antwortschreibens ertheilt wird? Auf der Einen Seite also werde ich für den Muth belobt, mich denen, welche „die ewige Vernichtung" lehren, nicht beizugesellen, auf der andern Seite dagegen wird in einer Weise gegen mich los argumentirt, die nur unter der entgegengesetzten Voraussetzung einigen Schein für sich hätte. Oder setzt der Herr Bischof etwa als meine Meinung diese voraus, daß alle andern Menschen zwar nach dem Tode fortleben würden, der einzige Jesus Christus aber mache eine Ausnahme davon und bliebe der „ewigen Vernichtung" verfallen? Auf diese Abenteuerlichkeit aber ist wohl Niemand gefallen, und ich wüßte mich meinerseits schlechterdings keines Worts zu entsinnen, wodurch ich zu einer solchen Vermuthung Anlaß gegeben. Und dennoch bleibt von Zweien nur Eines übrig: entweder der Herr Bischof schreibt mir alles Ernstes jene Annahme zu, oder er hat sich nachträglich zwar selbst überzeugt, daß die saftigsten Kraftstellen ins Blaue geredet sind, hat's aber nicht für räthlich befunden, den Effect selbst wieder verpuffen zu machen, und sich darum mit einem geschickt noch angebrachten „oder wenigstens"

aus der Affaire gezogen. Ueber diesen Punkt bin ich also wohl der Mühe überhoben, weiter zu reden.*)

Also nun die persönliche Gemeinschaft und die persönliche Gegenwart. Eine geistige Lebensgemeinschaft mit dem verklärten Erlöser ist schwerlich gemeint, die ist ja „Schleiermacherisch" figürlich und phrasenhaft. Wenn ich also von einem Reiche der Geister spräche, in welchem Christus das Haupt ist, von einer Königsgewalt Christi in diesem unsichtbaren Reiche, so würde mir auch dieses nichts nützen. Von der kann man ja reden auch ohne einen unmittelbaren persönlichen Verkehr mit dem persönlichen Christus, den Schleiermacher als magisch verwirft. Also ein unmittelbarer Verkehr, etwa das, was in der Brüdergemeinde „Umgang mit Jesu" heißt? Aber doch nicht ohne sein Wort und Bild, ohne sein Sacrament, ohne den Geist, den er (Joh. 14, 16, 26; 16, 7) den Seinen zu senden verheißt? Wenn ich recht verstehe, so ist meinem Gegner zwar „das Leben Christi in seiner Gemeinde" eine trügerische Phrase, die durch sein Bild in den heiligen Schriften vermittelte Gemeinschaft wird er auch nicht als vollwichtig gelten lassen, aber Wort und Sacrament sind doch sicher auch ihm die unentbehrlichen Mittel, durch welche der Christ der persönlichen Gemeinschaft mit dem Heilande theilhaftig wird. Aber das sind nur die Mittel, durch welche der „allgegenwärtige" und „allmächtige" Heiland dem Bewußtsein der Gläubigen gegenwärtig wird; an sich ist seine persönliche Gegenwart nicht an diese Mittel gebunden, diese ist vielmehr eine unmittelbare. Im Wort bringt der persönlich gegenwärtige Christus unmittelbar selbst dem Glauben sich nahe, im Sacrament des Altars reicht er seinen verklärten allgegenwärtigen Leib allen Abendmahlsgästen zum leiblichen Genusse, den Gläubigen und den

*) So unglaublich es ist, so sehe ich jetzt, daß ich mich auch hierin getäuscht habe. Indem mir der Herr Bischof zur Abwechselung jetzt wieder die Meinung zuschreibt, daß wir über die individuelle Fortexistenz überhaupt schlechterdings zu keiner irgendwie gearteten Gewißheit gelangen könnten, folgert er weiter: „Also auch über die Frage, ob Jesus persönlich noch existire, liegt nach Dr. Lipsius das Dunkel eines absoluten non liquet. Für den Glauben, d. h. nach der Sprache dieser Theologie als Phantasiegebilde, mag er existiren, aber für die objective Wirklichkeit folgt daraus nichts. Wie mag es nun mit der Annahme einer lebendigen, persönlichen Gemeinschaft zwischen den Gläubigen und ihrem Heilande stehen?" (a. a. O., S. 13).

Ungläubigen gleicherweise gegenwärtig in Brot und Wein, wenn er gleich nur mit den Gläubigen sich zur persönlichen Gemeinschaft vereinigt. Und einmal durch Wort und Sacrament thatsächlich zu Stande gebracht, mag diese persönliche Gemeinschaft mit dem persönlich gegenwärtigen Herrn sich auch über das ganze Leben des Christen erstrecken.

Ich glaube hiermit den Sinn des Herrn Bischofs richtig getroffen zu haben.*) „Lutherisch“ sind jene Sätze gewiß. Aber „die einzige Erfahrungsthatsache von wirklich kirchlichem Werth?“ Das Einzige, worauf es ganz allein beim persönlichen Heilsglauben ankommt? Wo man von Thatsachen redet, deren Erfahrung man einem Andern absprechen will, da muß man es vor Allem mit dem Ausdrucke Erfahrungsthatsache peinlich genau nehmen. Man darf nichts einmischen, was möglicherweise doch nur die subjective Form betrifft, in welcher wir uns die Thatsache vorstellen. Nun streite ich gewiß nicht dagegen, die Lebensgemeinschaft mit Christus als eine solche Thatsache zu bezeichnen. Wer persönlich mit dem Erlöser in innerer Gemeinschaft, in einem wirklichen Lebenszusammenhang steht, der weiß auch darum und redet davon als von einer Bestimmtheit seines gläubigen Selbstbewußtseins, die seiner ganzen Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gepräge verleiht. Aber welcher Art nun näher diese meine Gemeinschaft mit meinem König und Heiland sei, darüber sagt die unmittelbare fromme Erfahrung nichts aus und kann auch nichts aussagen. Um die Wirkungen weiß ich, welche diese Gemeinschaft in meinem inneren Leben erzeugt; ich weiß, daß ich in ihr Alles zu finden vermag, was zu meinem Frieden mit Gott, zu meinem Trost im Leben und Sterben gehört. So weit und nicht weiter reicht die unmittelbare Erfahrung, wenn ich mit dem Wort Erfahrungsthatsache nicht spielen will.**) Was darüber hinausliegt, überschreitet

*) Die Ausführung a. a. O., S. 15, bestätigt dies.

**) Nach der Erwiederung des Herrn Bischofs „ist gar nichts Wahres daran“, wenn ich die Frage so nach dem Daß? und Wie? vertheile. „Wir fragen, was die seligmachenden Heilswahrheiten betrifft, immer zunächst nur nach dem Daß.“ — „Und nur darum, weil Herr Dr. Lipsius das Daß verleugnet und die objective Wirklichkeit der christlichen Heilsthatsachen und Heilslehren in subjective Phantasiestücke umsetzt, ist von seiner Lehre nicht zu sagen, daß sie eine einfachere Form des biblischen Christenthums sei, welche noch Raum haben müsse in der Kirche, sondern ist sie eine verwerfliche Lehre“ (S. 14).

die Gränzen dessen, was ich als gläubiger Christ thatsächlich erfahren kann. Und auch mein Wissen trägt mich nicht weiter. Wenn ich über das Wie jener Gemeinschaft zu reflectiren beginne und bestimmte Begriffe über das unmittelbare Verhältniß von Person zu Person, über die persönliche Gegenwart Christi mir bilden will, so kann ich zwar angeben, durch welche Mittel jene Gemeinschaft als geistige Thatsache meines Gemüthslebens erzeugt und lebendig erhalten wird: durch sein Wort und Bild, durch sein Sacrament, durch die Macht seines Geistes in Schrift und Kirche. Aber hiermit ist wieder die Gränze meines Wissens erreicht. Jenseits dieses Gebiets tritt die Ahnung ein, ihr Organ die fromme Phantasie, die nach individueller Art und nach individuellem Bedürfniß sich ausmalt, was uns doch einmal in seinen letzten Zusammenhängen geheimnißvoll bleibt.*) Das Denken kann hier nur die bildende Phantasie prüfend

*) Dies ist die Stelle, welche Herr Bischof Koopmann aus ihrem Zusammenhange herausgerissen und auf wahrhaft unglaubliche Weise mißdeutet hat. Der Sinn meiner Worte ist dieser. Inwiefern noch abgesehen von der durch die im Texte angegebenen Mittel bedingten Gemeinschaft mit Christus auch eine unmittelbar persönliche Gemeinschaft mit ihm stattfinde, dies sei eine Frage, die sich unserm Erkennen schlechthin entziehe, hier trete die fromme Ahnung ein, mit ihrem Organe, der frommen Phantasie. Der Herr Bischof unterdrückt nun zunächst die Hälfte meines Satzes ganz, indem er das über die Ahnung Gesagte als nicht vorhanden behandelt, und hält sich allein an das Wort „Phantasie", das er in einer für seine Zwecke passenden Weise zurechtlegt. Hätte er meine Worte wiedergegeben, wie sie lauten, so konnte keinem Leser ein Zweifel darüber bestehen, daß ich unter der frommen Phantasie das Vermögen der inneren Anschauung einer unserm Wissen unzugänglichen, aber geahnten Realität verstand. Dann lag die Sache aber wesentlich anders, als er sie darzustellen beliebt. Was thut er also? Er schiebt mir einen ganz andern Begriff von Phantasie unter und behauptet nun, die Gebilde der Phantasie seien mir „ohne die geringste Spur von objectiver Wirklichkeit". Also wenn Jemand z. B. mittelst der ahnenden Phantasie sich die Seligkeit der Gläubigen nach dem Tode in der Gemeinschaft mit Christus anschaulich vorstellt, so ist damit klärlich bewiesen, daß der Inhalt seiner Vorstellung eine leere Einbildung ist, ohne die geringste Spur von objectiver Wirklichkeit! Noch ärger aber ist eine weitere Verdrehung meiner Worte. Was ich hier mir ganz bestimmter Beziehung auf das Gebiet der frommen Ahnung gesagt habe, dehnt mein Gegner überhaupt auf den ganzen Bereich des religiösen Glaubens aus, ohne auch nur zu zu fragen, wie sich wohl die beiden Begriffe des Glaubens und Ahnens nach meiner Auffassung zueinander verhalten möchten. Und nun kann er frischweg

begleiten, ohne doch je zu dem tiefsten Grunde hindurchzudringen, dem ihre Bilder entsteigen. Hier beginnt für uns ein unbekanntes Land, das unser Fuß niemals betreten hat, dessen Höhen und Tiefen vor unsern Blicken verschleiert sind. Darum soll man aber auch von Erfahrungsthatsachen nicht in so mehrdeutigen Ausdrücken reden, die auf der einen Seite nichts auszusprechen scheinen, als was wirklich im frommen Selbstbewußtsein der Christen thatsächlich lebt und auf der andern Seite mit großem Geschick so gestellt sind, daß ein ganzes dogmatisches System hinter ihnen steht. Das thut aber der Herr Bischof. Hinter dem „allgegenwärtigen" und „allmächtigen" Heiland verbirgt sich, durchsichtig genug, die ganze Metaphysik von Christus, wie sie in der Ubiquitätslehre der Concordienformel ihren Abschluß erreicht hat. Hinter der „persönlichen Gegenwart" verbirgt sich ihm diese Ubiquitätslehre noch einmal, und außerdem die specifisch lutherische Abendmahlslehre von dem leiblichen Genusse des verklärten, allgegenwärtigen Leibes Jesu Christi. Der Herr Bischof sagt dies ja ausdrücklich. „Heilsnothwendig ist nur Eins, die Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen, persönlich gegenwärtigen Heiland durch den Glauben an ihn. Die neuere Theologie leugnet sie, die reformirte und die katholische Kirche erschweren sie, nur das Bekenntniß der lutherischen Kirche beseitigt in dieser Hinsicht alle Hindernisse".

Nun heißt es ja freilich wieder, daß nicht diese ausgebildete Lehre selbst, sondern nur das lebendige Zeugniß von der persönlichen

---

behaupten, was nur für den Glauben existire, existire nach mir nur als „Phantasiegebilde" oder „Phantasiestück", ohne die geringste Spur objectiver Wirklichkeit. Da es nun nach meiner Erörterung eben der Glaube ist, welcher der Persönlichkeit Gottes, der Väterlichkeit Gottes, der Sohnschaft bei Gott u. s. w. gewiß ist, so sollen nach der Behauptung meines Gegners mir alle diese Ideen keinen größeren oder geringeren Werth für die objective Wirklichkeit haben, „als Phantasiestücke überhaupt". Auf dieser wahrhaft heillosen Gedankenverwirrung — wenn es nichts Schlimmeres ist — beruht schließlich Alles, was der Herr Bischof gegen mich vorbringt. Was ich also zu verschiedenen Malen so deutlich und unmißverständlich als möglich als „Glaubensgewißheit" oder „unmittelbare Gemüthsgewißheit" bezeichnet habe, das soll nach der Auslegung des Mannes für mich vielmehr keine Gewißheit, sondern leere Einbildung sein. So unfähig ist er, den Sinn meiner Worte auch nur zu verstehen. Die ausdrückliche Verwahrung, welche ich im vierten Sendschreiben, S. 74, im Voraus gegen solche Mißdeutungen einlegte, wird von ihm einfach als nichtvorhanden behandelt.

Gemeinschaft mit dem persönlich gegenwärtigen Christus nothwendig zum Heile sei. Aber gerade der Ausdruck „persönliche Gegenwart" will im Munde des Herrn Bischofs eben mehr sagen, als in der unmittelbaren Glaubenserfahrung liegt. Er beruht auf einer theologischen Theorie über das Wie der im Glauben ergriffenen Gegenwart Christi. Ueber dieses Wie aber wissen wir nichts. Wenn uns diese Gegenwart eine persönliche ist, so kommen wir auch dadurch noch nicht einen einzigen Schritt über den unmittelbaren Gehalt der frommen Erfahrung hinaus, die sich mit dem Erlöser in lebendiger, geistiger Gemeinschaft weiß. So bald aber die Reflexion aus diesem inneren Thatbestand auf eine Gegenwart Christi, auch abgesehen vom Glauben, zurückschließt, so ist es mit der unmittelbaren Glaubensgewißheit zu Ende. Vollends wenn diese persönliche Gegenwart, die sich auf mancherlei Weise, geistiger und sinnlicher, vorstellen läßt, nun ohne Weiteres zur Allgegenwart des allmächtigen Heilands gesteigert wird, so liegt es ja deutlich auf der Hand, daß hier der Boden der reinen Erfahrungsthatsache verlassen ist.

Und einen so vieldeutigen, elastischen Ausdruck sollte man wählen dürfen, wo von dem, worauf es ganz allein im Christenthum ankommt, gesprochen wird? Oder um den Ausdruck im Sinne des Herrn Bischofs gleich zu vervollständigen, die Lebensgemeinschaft mit dem auch abgesehen von seiner geistigen Gegenwart in Wort und Sacrament und in dem Geiste seiner Gemeinschaft auch noch unmittelbar persönlich, und zwar nicht etwa blos für den Glauben, sondern auch abgesehen vom Glauben an ihn persönlich gegenwärtigen Christus, dies ist nach ihm die Hauptsumma im Christenthum, und jede Lehre, welche die Glaubensthatsache der Gemeinschaft mit Christus nicht genau ebenso darstellt, ist ihm ein Hinderniß für das Heil. Also dieses allein, die gerade so und nicht anders vorgestellte Gegenwart Christi und der doch immer wieder dahinter hervorblickende dogmatische Satz von der Allmacht und Allgegenwart „seiner ganzen Person", das sollte die unerläßliche Bedingung sein, ohne welche von Lebensgemeinschaft mit Christus nicht geredet werden darf? Hierauf allein sollte schließlich das Heil der Menschen im Leben und Sterben sich gründen? Und Jeder, der diese Sätze nicht ohne Vorbehalt oder Einschränkung zu unterschreiben vermöchte, sollte der Gemeinschaft mit Gott, der Erlösung, Versöhnung und Seligkeit ewig verlustig sein?

Was sagt doch der Herr Bischof, daß Gott habe nothwendig thun müssen um das, was zum Seelenheil wesentlich gehört, vor Verdunkelung und Verkümmerung zu schützen? Gott mußte, heißt es, den Menschen zunächst einen „wirklichen“ Heiland, sodann „ein als Heilslehre hervortretendes Wort Gottes“ geben. Diese Heilslehre aber haben wir an dem Inhalt der heiligen Schrift. Nun, dann hat Gott auch Sorge tragen müssen, daß in der heiligen Schrift die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem persönlich gegenwärtigen, ja allgegenwärtigen Christus als das allein Wesentliche, allein Werthvolle im christlichen Heilsglauben mit unzweideutigen Worten hingestellt, und so klar und deutlich, daß schlechterdings kein Mißverständniß möglich wäre, gelehrt werde. Der Herr Bischof selbst ist's welcher an Gott diese Forderung stellt. Wie steht's nun damit in der heiligen Schrift? Wenn wir nach Jesu persönlicher Lehre fragen, so reden in den drei ersten Evangelien zusammen überhaupt nur zwei Stellen von der Gegenwart des erhöhten Christus bei den Seinen, beide im Evangelium des Matthäus (Matth. 18, 20; 28, 20). In keiner von ihnen ist das Wie der Gegenwart näher bestimmt: in der ersten wird dem gemeinsamen Gebete der in Jesu Namen Versammelten Erhörung verheißen, weil der Herr mitten unter ihnen sei, in der zweiten werden die Jünger zu dem ihnen aufgetragenen Lehrgeschäft durch den Hinweis auf die wirksame Gegenwart Christi, deren sie jederzeit sich getrösten sollen, ermuntert. Ob diese Gegenwart aber eine unmittelbar persönliche sei, oder vermittelt durch Christi Wort und Geist, darüber wird wohl noch lange in der Kirche gestritten werden.*) Soll nun an einer bestimmten Auslegung dieser Stellen das Heil hängen? Weiter im Johannesevangelium ist öfters von einer Gemeinschaft die Rede, in welcher Christus auch dann, wenn er den Seinen persönlich entrückt sein wird, noch immer mit ihnen steht, vermöge deren er die, welche ihm der Vater gegeben hat, zu sich zieht (Joh. 6, 35—45; 12, 32); wie er im Vater ist und der

*) Nach dem Berichte des Herrn Bischofs ist meine Auslegung der Stelle ungefähr folgende: „Wenn zwei oder drei in meinem Sinne und Geiste versammelt sind, dann ist mein Sinn und Geist oder meine Geistesrichtung unter ihnen“ (a. a. O., S. 16). Diese Probe seiner exegetischen Widerlegung siehe als Beispiel für alle.

Vater in ihm, so bleibt er in den Seinen und sie sollen in ihm bleiben, in seinen Worten, in seiner Liebe; er ist der Weinstock, sie sind die Reben (Joh. 15, 1—10; 17, 21 ff.). Gemeint ist hier eine geistige Gemeinschaft des fortlebendigen und fortwirksamen*) Herrn mit den Seinen; das Wie dieser Gemeinschaft wird nicht näher bestimmt. Auch von einem Wiederkommen Christi ist dort die Rede, nur wird noch immer von den Auslegern gestritten, ob dieses auf die Auferstehung Christi, oder auf die sichtbare Wiederkunft am Ende der Tage oder auf ein Kommen im Geiste, den er an seiner Stelle zu senden verheißt, bezogen werden müsse (Joh. 14, 3; 16—20; 25—28). Paulus redet gern von einem Sein oder Leben Christi in uns und unser in ihm, womit andere Stellen wechseln, in denen von einem Sein des heiligen Geistes in den Gläubigen und der Gläubigen im heiligen Geiste gesprochen wird (vgl. besonders Röm. 8, 9—11; dazu Röm. 6, 11; 23; 8, 1 f.; 1. Kor. 1, 30; 2. Kor. 5, 17; 12, 19; Gal. 3, 28. — 2. Kor. 13, 3; 5; Gal. 2, 20; 4, 19. — Röm. 13, 14; Gal. 3, 27. — Röm. 8, 15; 1. Kor. 3, 16; 6, 19 u. ö.). Die Gläubigen sind in Christus Ein Leib, unsere Glieder sind Christi Glieder, oder wie es anderwärts heißt, die Einzelnen selbst sind die verschiedenen Glieder dieses von Einem Geiste beseelten Leibes, sie hangen am Herrn, sind mit ihm Ein Geist (Röm. 12, 4 f.; 1. Kor. 6, 15; 17; 12, 12 ff.; Gal. 3, 27 f.). Hierzu tritt dann noch der Gedanke einer Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi im Abendmahle, welcher die durch die Götzenopfer eingegangene Gemeinschaft mit den Dämonen gegenübergestellt wird (1. Kor. 10, 16—21), und in den Briefen an die Epheser und Kolosser das Bild von der Kirche als einem Leibe, an welchem Christus das Haupt, die Gläubigen die mit dem Haupte verbundenen Glieder sind (Eph. 1, 22 f.; 4, 12—15; Kol. 2, 19). Abgesehen von der Abendmahlsstelle, deren Auslegung bekanntlich eine streitige ist, wo ist hier von etwas anderm die Rede,

*) Auch an dem Ausdrucke „fortwirksam“ hat der Herr Bischof Koopmann seine Auslegungskunst versucht. Er will wissen, daß ich zwischen „fortwirkend“ und „fortwirksam“ einen Unterschied mache, und zwar letzteren Ausdruck gebrauche, aber ersteren ablehne (a. a. O., S. 7). Der ganze Unterschied aber ist nur von ihm selbst eigends erfunden und mir untergeschoben. Ich hätte ebenso gut auch „fortwirkend“ sagen können.

als von einer geistigen Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem fortlebendigen Herrn, und wo ist das Wie dieser Gemeinschaft irgend näher bestimmt? Und auch jene mystische Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute des Herrn, ist sie denn ohne Weiteres gleichzusetzen mit einer Allgegenwart des erhöhten Christus, oder vollends seines verklärten Leibes, und ist denn hier überhaupt der Leib und das Blut des erhöhten und nicht vielmehr des gekreuzigten Christus gemeint? Wenn aber die heilige Schrift in das Geheimniß dieser Gegenwart nirgends einen näheren Einblick eröffnet, ja wenn ganze Bücher des Neuen Testaments darauf nur gelegentlich, andere gar nicht zu sprechen kommen, mit welchem Rechte soll nun plötzlich eine bestimmte Vorstellung von dieser Gegenwart Christi und von der Art und Weise unserer Gemeinschaft mit ihm als allein und ausschließlich berechtigter Ausdruck des Heilsnothwendigen in der christlichen Kirche proclamirt werden? Oder soll es mit einem Male als das Kennzeichen allein ächter Christlichkeit gelten, über Dinge, von denen wir nun einmal nichts wissen können, mehr wissen zu wollen, als die neutestamentlichen Urkunden selbst an die Hand geben? Nirgends sagt die Schrift etwas davon, daß die persönliche Gemeinschaft mit dem persönlich gegenwärtigen, allgegenwärtigen, allmächtigen Heiland dasjenige im Christenthum sei, worauf es beim persönlichen Heilsglauben ganz allein ankomme.

Und schließlich, was ist mit den Ausdrücken „persönliche" Gegenwart und „persönliche" Gemeinschaft, die Verschiedene doch verschieden verstehen, eigentlich geholfen? Ob jene Erfahrungsthatsache, die auch mir eine solche ist, in dem inneren Leben eines Christen wirklich vorhanden, oder ob sie in seinem Munde eine leere Redensart sei, das kann man doch den theologischen Ausdrücken, die er gebraucht, nicht abmerken wollen. Ich kann mir meinerseits die letzteren Ausdrücke ebenfalls aneignen, freilich nicht im Sinne einer bestimmten dogmatischen Vorstellung darüber, oder gar als metaphysische Aussage über die Art der Gegenwart Christi, wohl aber zur Beschreibung des frommen Gemüthszustandes des Christen, der die erlösende, beseligende, leitende und regierende Einwirkung Christi immer und überall in unmittelbarer persönlicher Nähe fühlt. Es ist ein Geheimniß der Liebe, daß der, in dessen Herzen Christus eine Gestalt gewonnen hat, zu ihm in ein persönliches Verhältniß tritt, in ein persönliches Verhältniß ganz ähnlicher Art, wie es zwischen der gläubigen Seele und

dem himmlischen Vater besteht.*) Man kann aber darüber nicht reden, wie über Dinge, die man mit Händen greift. Wem das ohne nähere dogmatische Bestimmung etwas Mystisches dünkt, dem kann ich freilich nicht helfen, meine jedoch, in dieser Mystik sei mehr Unmittelbarkeit des christlichen Glaubenslebens zu finden, als in allen jenen theoretischen Ausdrücken der einander befehdenden Schulen, welche nun doch einmal das Unbeschreibliche nicht auf feste, unanfechtbare Begriffe zu bringen vermögen, wohl aber Gefahr laufen, über dem Streite um Worte die Sache zu verlieren. Und von jener Mystik finde ich allerdings auch bei Schleiermacher etwas, trotz des auf seine Lehre im Voraus gelegten Banns, und trotzdem daß die Consequenz seines Systems an einem personificirten Princip statt des persönlichen Erlösers genug hätte. Wenn Anhänger und Gegner dieses mystische Element bei Schleiermacher gern übersehen, so wird's wohl kein Frevel sein, es dennoch betont zu haben. Es ist ein Nachklang aus dem Leben in der Brüdergemeinde, wenn er, obwohl er jede magische Auffassung ablehnt und die geistige Gegenwart Christi durch sein Wort und Bild vermittelt sein läßt, dennoch ausdrücklich erklärt, auch jetzt noch sei des Erlösers leitender Einfluß nicht etwa nur ein mittelbarer und abgeleiteter (Glaubenslehre, § 105, 1). Gesetzt auch — was ich hier nicht näher erörtern will —, es sei in dem strengen Zusammenhang seines Systems für diese Aussage kein Raum, so kann sie darum doch in seinem persönlichen Selbstbewußtsein eine Stätte gefunden haben. Ich weiß auch einigermaßen selbst darum Bescheid, wie nachhaltig herrnhutische Klänge im

---

*) Den Sinn dieser Sätze giebt Herr Bischof Koopmann folgendermaßen wieder: „Wenn — ein Mensch durch die Art wie Jesu Phantasie sich über das religiöse Verhältniß ausgelassen hat, sich individuell besonders befriedigt fühlt, dann kann er sich zur Beschreibung seiner frommen Gemüthszustände Ausdrücke aneignen, welche ganz so klingen, als fände eine persönliche Gemeinschaft mit diesem längst verstorbenen Vorbilde noch heute statt. Die fromme Phantasie, welche das Unendliche als Vater bezeichnet, kann den, der dies zuerst gethan hat, in ihrer idealisirenden Kraft fast vergöttern, und in dieser phantastisch-mystischen Stimmung kann man dann von Jesu beinahe so reden, wie man in der Brüdergemeinde vom „„Umgang mit Jesu““ redet“ (a. a. O., S. 12). Mit religiöser Mystik haben allerdings die eigenen Anschauungen des Herrn Bischofs nicht das Geringste zu thun. Dies Zeugniß soll ihm nicht vorenthalten bleiben.

Innern der Seele forttönen können, wenn ich gleich, was in der Brüdergemeinde „Umgang mit Jesu" heißt, von sentimentaler Gefühlsschwelgerei nicht freispreche. Auch ich habe einen Theil meiner Jugend unter herrnhutischen Einflüssen verlebt: ein ausgebreiteter Zweig meiner Familie gehört noch heute zur Gemeinde. Weiteres, was mich ganz persönlich berührt, mag ich nicht öffentlich auskramen.

Ich weiß wohl, es giebt einen Anschluß an Jesum, welcher nicht ohne Weiteres eine persönliche Gemeinschaft mit dem Heilande ist, eine Herzenshingabe an ihn, der doch jenes Mystische fehlt, von dem ich eben gesprochen habe. Ich behaupte dennoch, daß auch ohne jene persönliche Gemeinschaft eine wirklich christliche Frömmigkeit möglich ist und daß ein persönlicher Heilsglaube zu Stande kommen könne auch ohne sie. Denn „unbedingt" heilsnothwendig im strengen und eigentlichen Sinne nenne ich lediglich das dem christlichen Heilsglauben wesentliche religiöse Verhältniß zwischen Mensch und Gott. Zum wirklichen Heilsbesitz gehört aus Gründen, welche mein zweites Sendschreiben entwickelt hat, nach meiner Ueberzeugung weiter nichts als die persönliche Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater, und diese ist auf dem Wege, den Christus uns zeigt, zu erreichen, selbst wenn man in ihm nur den vollkommenen Lehrer und das Vorbild der Frömmigkeit sieht. Auch auf diesem Standpunkte ist es dem frommen Gefühl schlechthin unmöglich, in ihm nur einen „todten Juden" zu sehen. Ja gerade vom strengkirchlichen Standpunkte aus ließe sich sagen, wer durch den Sohn zur persönlichen Gemeinschaft mit dem Vater geführt worden ist, der stehe dadurch in Gemeinschaft auch mit dem Sohne. Aber wie dem auch sei, es wird immer ein Zeichen krankhafter kirchlicher Zustände bleiben, wenn innerhalb der Kirche, welche das ursprüngliche Wesen des Christenthums wieder erneuern will, für jene einfache Form des christlichen Heilsglaubens kein Raum ist, die unmittelbar an das persönliche Evangelium Jesu selbst vom Reiche Gottes sich anschließt. Und wenigstens für die vorchristliche Zeit kennt selbst Paulus eine Rechtfertigung aus dem Glauben, der seinem Gegenstande nach, als Vertrauen auf die Verheißung des Gottes, der selbst das den Menschen unmöglich Scheinende verwirklichen kann, oder als Glaube an den Gott, der Todtes lebendig macht, dem Glauben an den vom Kreuzestode erweckten Erlöser analog ist, und doch keineswegs, wie die spätere Theologie sich's zurechtlegte, im Sinne des Apostels als ein Glaube an den künftigen Erlöser und

sein Werk bezeichnet werden kann (Röm. 4). Wollen wir denn engherziger sein, als Christus selbst und sein großer Apostel?

Was einen Menschen im Leben und Sterben zu trösten vermag, das ist zuletzt immer nur der lebendige Gott, und wer nicht blos von dem lebendigen, persönlich gegenwärtigen Christus, sondern von dem allmächtigen, allgegenwärtigen Heilande spricht, dem fällt eben Christus selbst mit dem lebendigen Gott zusammen, mag seine Theologie dies nun so oder anders zurechtlegen. Gewiß, wo es um den Trost und Frieden einer von der Angst der Sünde und des Todes gepeinigten Seele sich handelt, da helfen keine noch so folgerichtigen Theorien etwas. Hier hilft wirklich keine Philosophie und keine Dogmatik, keine irgendwie geartete theologische Lehre, sondern nur eine Thatsache, ein großer göttlicher Trost und eine feste, durch den Geist Gottes im Herzen gewirkte Gewißheit. In solchen Nöthen fragt aber auch der, welcher nach Trost verlangt, nichts nach all den Kennzeichen, durch welche man die ächte Heilserfahrung von der „eingebildeten" unterscheiden will, sondern lediglich darnach, ob er wirklich des Friedens seines Gottes im Gemüthe theilhaftig **wird**, ob er wirklich die tröstreiche Gegenwart des lebendigen Gottes im eigenen Innern **erfährt**.

Gerade die lutherische Lehre stellt diese unmittelbare trostreiche Gegenwart Gottes selbst in allen ihren Aussagen über das religiöse Verhältniß in den Mittelpunkt. So in der Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, dem Hauptartikel, so in der Lehre von der persönlichen Heilsgewißheit des frommen Subjects, so auch in den Aussagen über Christi Person und die Sacramente. Luther will es auch in der Lehre zum Ausdruck bringen, daß es unmittelbar Gott selbst ist, welcher ihm die Gewißheit der persönlichen Rechtfertigung ins Herz giebt, unmittelbar Gott selbst, welcher in „diesem Menschen Jesus" der Menschheit auf Erden gegenwärtig war, unmittelbar Gott selbst, der in der verklärten Person des Erlösers allmächtig und allgegenwärtig Himmel und Erde erfüllt, unmittelbar Gott selbst, der ihnen im Taufwasser nahe ist und im Brote und Weine des Abendmahls nicht blos ein Denkmal stiftet des dereinst dahingegebenen Leibes und Blutes Christi, sondern diesen Leib und dieses Blut selbst als Unterpfänder seiner Gnadengegenwart darreicht. Dieses unmittelbar gegenwärtigen Gottes sich zu versichern, dies ist das tiefste religiöse Motiv aller specifisch lutherischen Dogmen, und in diesem Motive habe ich immer das Ehrwürdige, ja das Großartige in dem

lutherischen Typus der christlichen Frömmigkeit gesehen. Die bestimmte Weise aber, in welcher in einem Menschengemüth die Eine Gewißheit, an der alles Heil hängt, zu Stande kommt, die ist weit mehr, als der Einzelne selbst vielleicht ahnt und weiß, von den geschichtlichen Einflüssen bestimmt, unter denen sein Glaubensleben, ich meine sein persönliches Verhältniß zu dem lebendigen Gott erwacht ist. Dem Katholiken, welchem Christus, wie vielen Protestanten Gott der Vater, in himmlische Fernen zurücktritt, mag selbst der Glaube an die hülfreiche Gnadengegenwart der heiligen Jungfrau die persönliche Gewißheit der trostreichen Gottesnähe vermitteln. Wenn wir den Beistand der gnadenreichen Gottesmutter eine Einbildung nennen, so braucht darum die Gewißheit der Versöhnung mit Gott, die jener der unbefleckten Fürsprecherin bei Gott zu verdanken meint, nicht auch eine Einbildung zu sein.

Das evangelische Christenthum kennt keine andern Nothhelfer, als den Einen, dessen Namen die christliche Kirche trägt. Daß in Ihm allein uns die Heilsgnade Gottes vollkommen offenbart ist und daß wir in Ihm allein Alles zu finden vermögen, was zu unserm Heil und zu unserer Seligkeit dient, das ist die eigenthümliche Aussage der evangelischen Frömmigkeit und zugleich der Markstein, der sie von der katholischen scheidet. Wir sprechen damit aus, daß in Jesu Christo Gott selbst für uns offenbar und gegenwärtig sei. Diese Gewißheit gewinnen wir, wenn wir Jesu Christi Wort und Bild unter dem Einflusse seines die Gemeinde belebenden Geistes auf uns einwirken lassen. Und alle dogmatischen Aussagen über Christi Person erhalten zuletzt allein durch diese Erfahrungsthatsache ihre subjectiv überzeugende Macht. Was ist das Dogma von der Gottheit Christi doch anders, als ein lehrhafter Ausdruck für die unzertrennliche Verbindung, in welcher für uns die eigenthümliche Wirksamkeit Christi mit seiner persönlichen Würde steht? Was die Gläubigen an diesem Jesus von Nazareth thatsächlich besitzen, das weist auf jenen geheimnißvollen, über alles Denken hinausliegenden Punkt zurück, an welchem Gottheit und Menschheit unmittelbar einander berühren. Versucht man, diesen Punkt dennoch im Denken zu erfassen, so entsteht jene Metaphysik von Christus, von der ich behaupten muß, sie greife über die unserm Erkennen gezogenen Gränzen hinaus. Was unserm Erkennen zugänglich ist, das ist die ächt menschliche Wahrheit seines Erlöserlebens.

Dem Herrn Bischof hat es beliebt, meine Worte von dem eigenthümlichen Gehalte des christlichen Heilsglaubens, der den Gläubigen „durch jene Aussagen von des Heilandes Werk und Person lebendig anschaulich und gegenwärtig sei" oder von dem, „was die gläubigen Christen thatsächlich an Jesu von Nazareth haben", in einer Weise zurechtzulegen, für die ich kaum den passenden Ausdruck zu finden vermag. Ich verzichte völlig darauf, es ihm verständlich zu machen, welch ein Unterschied sei zwischen jenem schulmeisterlichen „Veranschaulichungsmittel", welches nur ganz äußerlicherweise mit der Sache, die man veranschaulichen will, in Beziehung gesetzt, und der Persönlichkeit, durch deren thatsächliche Lebenseinheit mit Gott den Gläubigen zum persönlich gewissen Besitze gegeben wird, was in ihr und mit ihr als göttliche Heilswahrheit in die Welt getreten ist. Ich verzichte darauf, es ihm deutlich zu machen, was für ein Unterschied sei zwischen dem moralischen „Beispielgeber" und der Person, in welcher und mit welcher der lebendige Quell eines neuen göttlichen Lebens thatsächlich in der Geschichte sich aufgethan hat. Nach der Behandlung, welche meine Sendschreiben in seinen Antwortschreiben erfahren haben, gilt es mir vollkommen gleich, ob er für seine Person in dem, was ich sage, nichts als „geschmückte Phrasen" oder sonst etwas Anderes erblickt.

Das Dogma von der „zur persönlichen Gemeinschaft jedes Christen mit seinem Heilande erforderlichen wirklichen Allgegenwart seiner ganzen Person", welches „durch die reformirte Christologie aus den Augen gerückt werde", also insbesondere die Lehre von der auch leiblichen Gegenwart Christi, ohne welche dem Herrn Bischof Christi gegenwärtiges Wirken vermuthlich nur eine „Scheingegenwart" ist, kann er freilich nicht aus meinen Worten herauslesen. Nur soll er mich darum nicht etwa aus unserer Landeskirche hinausweisen wollen. Denn selbst, wenn man den strengsten juridischen Maßstab an das „zu Recht bestehende" Bekenntniß legt, so dürfte in einer Landeskirche, in welcher die Concordienformel nicht gilt, jenes Schutzmittel wider eine angeblich den Heilsweg erschwerende Lehre, das man in der specifisch lutherischen Ubiquitätslehre findet, nicht ausreichen. Liegt also das eigenthümlich Lutherische eben in dieser Christologie, so kann man wenigstens unter uns die Unionsgesinnten nicht in den Bann thun. Geht man aber auf anderweite Punkte, z. B. nur auf die Abendmahlslehre zurück, so kehrt meine frühere

Frage zurück, was denn das eigentlich sei, was die „Lutheraner“ als solche zusammenhalte. Das Gemeinsam-Lutherische, was die lutherische Conferenz bei allen sonstigen, selbst fundamentalen Lehrabweichungen ihrer Mitglieder zusammenhielt, soll, wie uns das erste Antwortschreiben berichtet, „die Gewißheit von der persönlichen Gegenwart des lebendigen Heilandes“ sein. So hat man wenigstens bisher die Summa des „lutherischen Bekenntnisses“ nicht zusammengefaßt. Wie nun, wenn Jemand darauf hin etwa den Vorschlag machte, die Ordinationsverpflichtung künftig in die Worte zu fassen „Ich glaube an einen lebendigen, persönlich gegenwärtigen Christus“? Da wäre ja die vorhandene Glaubenseinheit bezeugt, aber freilich zugleich für andere Evangelische eine weite Thür geöffnet. Bedarf's aber zur Sicherung der Glaubenseinheit gerade der lutherischen Lehre über das Wie der Gegenwart Christi, so müßten die hervorragendsten Stimmführer der Partei troß aller sonstigen Differenzen wenigstens hierüber vollkommen einig sein. Ist dies wirklich der Fall? Gesetzt aber auch, dem wäre also, so würde auch damit das eigenthümlich Lutherische höher als das gemeinsam Evangelische gestellt, und eine Uebereinstimmung in jenem zur Einheit der lutherischen Kirche für genügend erachtet, während eine Uebereinstimmung in diesem, wie sich noch durch allerlei weitere Beispiele belegen ließe, nicht als unbedingtes Erforderniß hingestellt würde. Dies ist's aber eben, was ich troß der mir so pathetisch ertheilten Belehrung noch immer nicht verstehe.

Doch das nebenbei. Obgleich man Denen nicht von Ferne die Christlichkeit absprechen darf, die ohne ein unmittelbares persönliches Verhältniß zu Christus zu finden, doch auf dem Wege, auf welchem Christus uns führen will, zur unmittelbaren Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater gekommen sind, so giebt doch jenes „Mystische“, von welchem ich vorhin sprach, das Bewußtsein um eine persönliche Lebensgemeinschaft mit Christus und das Gefühl seiner persönlichen Nähe, dem christlichen Gemüthsleben eine ganz eigenthümliche Innigkeit, welche dort, wo das unmittelbar persönliche Verhältniß zum Heilande fehlt, in dieser Weise sich unmöglich entwickeln kann.*)

*) Diese Worte umschreibt der Herr Bischof, wie folgt: „Es ist zwar auch hinreichend, wenn die Phantasie nur vom himmlischen Vater redet, und für diese „einfachere Form des Christenthums“ muß auch Raum in der Kirche geschafft

Dieses lebendige Verhältniß von Person zu Person hängt aufs Engste mit der Thatsache zusammen, daß, wie ich schon im zweiten Sendschreiben sagte, Christi Werk unabtrennbar ist von seiner Person, das christliche Heilsleben also, wie ich dort ebenfalls sagte, ohne persönliche Hingabe an Ihn, den persönlichen Quell dieses Lebens, sich nicht in seiner ganzen Fülle zu entfalten vermag. Ein abstractes, in der Person Jesu wohl dermaleinst verkörpert gewesenes Princip, das jetzt aber wirksam wäre getrennt von dieser Person, mag vielleicht der philosophischen Betrachtung genügen, unserm christlichen Gefühle genügt es nicht, gesetzt auch, wir brächten es niemals fertig, den Thatbestand dieses unmittelbar persönlichen Verhältnisses zu Christus und seiner persönlichen Gegenwart für den Glauben so sauber und reinlich, wie der Anatom einen todten Leib zu zergliedern. Es gehört eben auch dies zur Verherrlichung unseres gekreuzigten Herrn, daß es einem Christengemüthe unmöglich ist, das in ihm thatsächlich verkörperte, in Leben und Sterben vollbewährte Ideal von seiner verklärten, fortlebendigen und fortwirksamen Person zu scheiden. Fließen doch für die eigenthümlich christliche Frömmigkeit, wenn wir ohne erkältende Reflexion von demjenigen reden, was unser Inneres bewegt, selbst der Vater und der Sohn ganz unwillkürlich zusammen. Oder wer von uns wollte, wenn er von dem „Herrn", von „seinem Herrn", von „unserm Herrn" redet, wenn er sich andächtig zum Herrn, zu seinem Herrn, zu unserm Herrn erhebt, nun in jedem einzelnen Falle genaue Rechenschaft geben, ob das Wort sich auf den himmlischen Vater oder auf Jesum Christum beziehe?*)

---

werden Aber es giebt dem „christlichen Gemüthsleben" eine besondere Innigkeit, wenn die Phantasie so stark und begabt ist, daß sie sich jenes menschliche Ideal gleichsam in die Gegenwart hereinzuzaubern vermag. So wird seine Person lebendig vergegenwärtigt, so kann von ihm als von einem „fortlebenden", „fortwirksamen" gesprochen werden, ja es kann sogar ein Reden von ihm entstehen, bei welchem der Redende selbst nicht mehr weiß, ob er vom Sohn oder vom Vater redet. Mittelst dieser Phantasiethätigkeit ist dann der erhöhte Erlöste gegenwärtig als das persönliche und lebendige Haupt" u. s. w. „Aber alles dies ist nur, ausschließlich nur ein Phantasiebild ohne die geringste Spur objectiver Wirklichkeit" (a. a. O., S. 10).

*) Für diese Aeußerung hat der Herr Bischof nur Hohn. Vgl. die vorstehende Anmerkung.

Gerade dieses persönliche Verhältniß zu Christus, als unmittelbare Bestimmtheit des frommen Gemüths, ist auch die lebendige religiöse Wurzel aller jener dogmatischen Aussagen über die Gottheit, Allmacht, Allgegenwart Christi gewesen, wenngleich bei ihrer Ausbildung auch noch anderweite Motive mitgewirkt haben. Unserm Glauben ist der erhöhte Erlöser gegenwärtig als das persönliche und lebendige Haupt, an dem wir als Glieder hangen, als der König des Gottesreichs, der fort und fort die Reichsgenossen zum Vater zieht und, wie er verheißen hat, mitten unter ihnen ist, wo nur zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Abgesehen von seiner persönlichen Gegenwart für den Glauben noch eine anderweite, physische oder metaphysische Gegenwart oder Allgegenwart zu behaupten, mag für die Schuldogmatik Interesse haben, die christliche Frömmigkeit selbst hat kein Interesse daran. Statt also das Heil an die Zustimmung zu der allmählich in der Kirche ausgebildeten Metaphysik von Christus zu knüpfen, wird's wohl die Hauptsache bleiben, seiner lebendigen Gegenwart in seinem Wort, in seinem Sacrament, in dem Geiste seiner Gemeinde, im eigenen Gemüthsleben immer von Neuem gewiß zu werden. Wie diese Gegenwart näher beschaffen sei, bleibt doch ein Geheimniß des geistigen Lebens, auch unseres eigenen. Und darum meine ich eben, daß die Vorstellung über das Wie dieser Gegenwart Christen von Christen nicht scheiden dürfen. Ich kann darin wirklich nur „disputable Theologumena" sehen.

Der Herr Bischof hat es meine „grundverkehrte Supposition" genannt, daß jede vermeintliche innere Heilserfahrung schon wahres Christenthum sei. Er macht dafür die entgegengesetzte „Supposition", daß keine innere Heilserfahrung eine ächte sei, welche nicht unter den ihm unentbehrlich erscheinenden Voraussetzungen zu Stande kommt. Diese Voraussetzungen sind ihm dogmatischer Art. Es entscheidet ihm über dieselbe zuletzt eine äußere Auctorität. Und außerdem macht er die weitere „Supposition", daß jede Anschauungsweise auf selbstbeliebiger Willkür, auf Pflichtversäumniß, eitlem Hochmuth und zügellosen Gelüsten beruhe, die mit der von ihm vorausgesetzten „nach Form und Inhalt von Gott gegebenen Heilslehre" nicht übereinkommt. Daß seine hiesigen Gegner sich doch durch ihr G e w i s s e n gedrungen fühlen könnten, ihren von dem seinigen abweichenden Standpunkt innerhalb unserer Kirche zu vertreten, ist eine Erwägung, die für ihn schlechterdings nicht existirt. Er behandelt sie einfach als

Pflichtvergessene, Miethlinge und Eindringlinge. So läßt er es den Einzelnen entgelten, was durch große geschichtliche Gegensätze geworden ist, wie es ist. Er hält für den Gegensatz von Glauben und Unglauben, was ein Gegensatz zweier theoretischer Weltanschauungen ist, und schneidet Jedem den Weg zur Verständigung ab, der ihm zu zeigen versucht, daß trotz der verschiedenen Vorstellungsform der vorgestellte religiöse Gehalt doch beide Male derselbe sein könne. Unter diesen Umständen ist jede Mühe vergeblich, und ich werde den Herrn Bischof nicht mit weiteren Sendschreiben belästigen. Wir werden den Kampf der Geister nicht ausfechten. Die geschichtlich in unserer Kirche entstandenen Gegensätze werden doch nur auf geschichtlichem Wege überwunden werden können. Der Einzelne nimmt dazu seine Stellung, so gut er's versteht, und ist's ihm Ernst damit, so setzt er seine ganze Persönlichkeit ein, mag ihm dies nun bei Andern Anerkennung oder Schmähreden eintragen. Unser persönlicher Handel wird vergessen werden, aber über die großen Fragen, um welche unser Streit sich bewegte, wird man vermuthlich noch kämpfen, wenn wir längst dieser streitenden Kirche entnommen sind. Und wenn man mir auch nicht einmal ein „stammelndes" Zeugniß von dem Glauben zugestehen sollte, der die Welt überwindet: ich vertraue dennoch zu Gott, es werde sich dieser Glaube, ob in dieser, ob in jener Weise gepredigt, wie bisher, so ferner als eine Macht des ewigen Lebens erweisen.

Bekenntniss und Bekenntnissverpflichtung.

Noch immer bin ich den Lesern eine Erörterung schuldig, die über anderen Dingen zeitweilig zurücktreten mußte. Sie betrifft das Bekenntniß und die Bekenntnißverpflichtung. Man hat gegen Pastor Jeß und seine Gesinnungsgenossen den Vorwurf erhoben, als beabsichtigten wir „alle Bekenntnisse zu beseitigen", jedes „Bekenntniß und jede Verpflichtung der Prediger völlig abzuschaffen" und „eine bekenntnißlose Kirche" zu etabliren. Sehen wir also zu, wie sich die Sache verhält. Da ist nun zunächst zu bemerken, daß eine etwaige Aenderung der Verpflichtungsformel für die Prediger, etwa in dem von Pastor Jeß angedeuteten Sinne, noch keineswegs eine Abschaffung der Bekenntnisse bedeutet, sondern höchstens eine Abschaffung des „Bekenntnißzwangs" (ich gebrauche den Ausdruck der Kürze halber, weil er einmal ein gangbarer ist). Ich sehe hier ab von der Frage, ob außer der „ungeänderten" Augsburgischen Confession noch andere Bekenntnißschriften hier zu Lande „zu Recht bestehen", welche ich allerdings durch das dafür Gesagte noch lange nicht für erledigt halte. Aber was man eine beabsichtigte Abschaffung der Bekenntnisse nennt, ist weiter gar nichts als die einfache Forderung, die thatsächlich bei uns bestehende kirchliche Praxis auf einen öffentlich anerkannten Ausdruck zu bringen, also um mich so auszudrücken, die Entscheidung auf dem bloßen Verwaltungswege auch in diesem Stücke

durch eine gesetzlich geregelte Ordnung zu ersetzen. Wie die Dinge gegenwärtig auch unter uns stehen, so ist diejenige „Abschaffung“ der Bekenntnißschriften, welche die „hiesigen Reformer“ wirklich begehren, schon thatsächlich vollzogen und bedarf lediglich der kirchengesetzlichen Regelung. Denn um's mit Einem Worte zu sagen, es handelt sich hier lediglich um Anerkennung des Satzes, daß die Gewissen der Prediger nicht an die Theologie des 16. Jahrhunderts, von welcher die Lehrdarstellung der Bekenntnißschriften beherrscht ist, gebunden werden dürfen. Wenn doch zugestandenermaßen die Bekenntnißschriften keine eigentlichen Gesetzbücher sind, wenn dieselben ebenfalls zugestandenermaßen nicht für unfehlbar erachtet werden können, wenn dieselben endlich sich selbst nach der heiligen Schrift beurtheilen lassen wollen, so folgt, daß eine buchstäbliche Verpflichtung auf dieselben nicht zulässig ist. Denn eine solche wäre nur möglich, wenn entweder der Inhalt der Bekenntnisse rein juridischer Art wäre, so daß man sich zu ihrer äußeren Beobachtung ebenso wie zur Beobachtung der rechtlich bestehenden Ordnungen einer bürgerlichen Gemeinschaft verpflichten könnte, bis sie auf gesetzlichem Wege geändert sind, oder wenn man von der Voraussetzung ausginge, daß die religiöse Wahrheit in Form einer fertigen, unfehlbar vollkommenen Lehre in den Bekenntnißschriften vorläge. Es ist zur Klarstellung der Sachlage unbedingt nothwendig, diese beiden Punkte scharf auseinanderzuhalten, statt sie, wie so häufig geschieht, immer wieder durcheinanderzuwirren.

Im ersteren Falle könnte man die Kirche mit einem wohlgeordneten Staatswesen vergleichen und sagen, so gut wie jeder Staat, jede Gemeinschaft, ja jede Privatgesellschaft von ihren Angehörigen den Gehorsam gegen ihre Ordnungen fordert, so gut muß auch die Kirche das fordern können. Ohne Zweifel ist sie hierzu berechtigt, sofern sie eben äußere Gemeinschaft ist und als solche äußere Ordnungen nicht entbehren kann. Aber die Bekenntnisse sind eben etwas Anderes, als solche äußere Ordnungen, wenn es auch eine Zeit gegeben hat, in welcher man sie dafür hielt. Die Bekenntnisse wollen der Ausdruck des gemeinsamen Glaubens sein und unterscheiden sich dadurch ganz wesentlich von solchen äußeren Ordnungen. Man wird uns doch heutigen Tages nicht mehr im Ernste mit der, auf einem rein juristischen Standpunkte freilich sehr naheliegenden Auskunft kommen, für seine Person dürfe freilich der

Prediger denken und „glauben", was er wolle, aber in seiner amtlichen Thätigkeit sei er an die Lehrform der Bekenntnisse gebunden, dürfe also jedenfalls nichts lehren, was mit denselben im Widerspruche steht. Ganz abgesehen von der Frage, ob auch sehr „bekenntnißtreue" Prediger die letztere Forderung wirklich so streng, wie sie lautet, zu erfüllen vermögen (mir scheint es aber um so weniger möglich, je lebenswahrer und lebenswarmer die Predigt ist), so ist doch die ganze Unterscheidung einer öffentlichen und einer Privatreligion geradezu sittlich verwerflich. Der gemeinsame Glaube muß des Predigers eigener Glaube sein, oder der Mann gehört nicht auf diesen Platz. Mit blos juristischen Erwägungen läßt sich also der Sache nicht beikommen, und darum nützt es gar nichts, zu dem Ende allerlei kirchenrechtliche Studien anzustellen, gesetzt auch, die Kirchenrechtslehrer wüßten klareren und bestimmteren Bescheid in der Frage zu geben, als thatsächlich der Fall ist. Die Berufung auf das „was zu Recht besteht" ist überall am Platze, wo man rein juridische Fragen zu lösen hat, dergleichen es allerdings auch für die Kirche als äußere Gemeinschaft giebt. Aber gerade, was den Inhalt des Glaubens und des Glaubenszeugnisses zu bilden habe, läßt sich durch keine Rechtsdeduction feststellen, weil es hier um persönliche Ueberzeugungen und geistige Erfahrungen sich handelt, die durch keine zu Recht bestehende Gesetzgebung bestimmt werden können. Die Bekenntnisse als Gesetzbücher handhaben, heißt also gerade die eigenthümliche Bedeutung ihres Inhalts verkennen.

Was nun aber den andern möglichen Fall betrifft, so glaube ich, die dabei vorschwebende Voraussetzung einer in unfehlbarer Form überlieferten göttlichen Lehre bereits so eingehend beleuchtet zu haben, daß ich nicht nöthig habe, darauf zurückzukommen. Wenn man sich auch für verpflichtet achtet, „kein Tüttelchen" von den Bekenntnissen aufzugeben, so ist doch das Höchste, was man confessionellerseits, ohne handgreifliches Katholisiren, behaupten kann, daß dieselben „der in allem Wesentlichen richtige Ausdruck der Schriftlehre" seien, und hierdurch ist schon die Unmöglichkeit einer buchstäblichen Verpflichtung auf sie constatirt. Die Verpflichtung könnte sich also doch nur auf dieses Wesentliche erstrecken sollen, und damit wären wir sofort vor die Frage gestellt, was denn dieses Wesentliche sei. Hier gehen nun innerhalb der Kirche selbst die Meinungen sehr weit auseinander.

Man mache sich nur, bevor man über die beabsichtigte Abschaffung aller Bekenntnisse Lärm schlägt, die wirkliche Sachlage recht klar. Wie die Sachen gegenwärtig stehen, so liegt die Auslegung und Handhabung der Bekenntnißverpflichtung in den Händen des Kirchenregiments. Eine allgemein bindende Auslegung dessen, was „das Wesentliche" in den Bekenntnißschriften sei, existirt nicht. Man läßt also officiell die Bekenntnißverpflichtung in einer Form, die wenigstens als Verpflichtung auf den Bekenntnißbuchstaben gedeutet werden kann, stehen und hilft sich über alle Schwierigkeiten der Auslegung dieser Verpflichtung mit einer milden Praxis hinweg. Das ist nun insofern ganz gut und schön, als es jedenfalls die Unmöglichkeit beweist, die Bekenntnißschriften wie ein Gesetzbuch zu behandeln. Aber andererseits wird damit die Entscheidung darüber, welche Abweichung von den Bekenntnissen zulässig sei oder nicht, lediglich in das Ermessen der jeweiligen Kirchenbehörden gestellt. Diese sind's, welche je nach Umständen entscheiden, was zum Wesentlichen in den Bekenntnißschriften gehöre und was nicht. Officiell wird von den Bekenntnißschriften als Kirchenbekenntnissen „kein Tüttelchen" aufgegeben, unter der Hand aber wird den Abweichungen von der darin niedergelegten Lehre ein bald größerer, bald geringerer Spielraum gelassen. Und wo man wie in Hannover über die zur Einheit der lutherischen Kirche erforderlichen Maßregeln beräth, da vereinigt man sich zwar in dem Entschlusse, an dem lutherischen Bekenntnisse festzuhalten, aber nichtsdestoweniger machen von denen, die sich zu dem gemeinsamen Werke zusammenfinden, die Einen den Andern „grundstürzende Irrlehren" zum Vorwurfe.

Was hilft es nun, wenn man sagt, man halte darum an dem „Bekenntnisse" fest, weil man durch dasselbe die heilsnothwendige Wahrheit, also z. B. die Gewißheit von der persönlichen Gegenwart des lebendigen Heilandes, am besten gesichert finde? Man kann dies doch nur dann sagen, wenn Alle, mit denen man sich ausdrücklich zum Festhalten an dem „Bekenntnisse" vereinigt, auch wirklich an demselben festhalten und nicht wohl gar in „Fundamentalartikeln" mit demselben in Widerspruch kommen. Weiß man das letztere aber und läßt es dennoch geschehen, so setzt man entweder voraus, daß zwischen „dem Bekenntnisse" und den Bekenntnißschriften ein Unterschied sei, vereinigt sich also nur zum Festhalten des wirklich Bekenntnißmäßigen in den Bekenntniß-

schriften, oder man betrachtet, aus praktischen Rücksichten auf obwaltende Zeitverhältnisse, die bereits unter den zu gemeinsamem Streben Vereinigten in wichtigen Lehren gewonnene Uebereinstimmung als vorläufige Abschlagszahlung, und hofft, wenn man den in andern Stücken Abgewichenen nur Zeit lasse, so würden sie wohl allmählich von selbst dahin kommen, sich von der Richtigkeit auch der übrigen von ihnen zur Zeit noch nicht angeeigneten Lehren zu überzeugen.

Nun betrachten wir einmal jede dieser beiden Möglichkeiten gesondert. Im ersten Falle hätte man stillschweigend anerkannt, es handle sich bei der Bekenntnißverpflichtung nicht um buchstäbliche Uebereinstimmung mit den Bekenntnißschriften, sondern nur um Anerkennung dessen, was in ihnen das Wesentliche sei. Dann muß man aber wieder entweder das Wesentliche neu formuliren, und diese neue Zusammenfassung der heilsnothwendigen Wahrheit wäre eben dann das Bekenntniß in den Bekenntnissen, oder man ergiebt sich darein, daß sich zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem, sei es nun überhaupt, sei es wenigstens zur Zeit noch, keine feste Demarcationslinie ziehen lasse. Jenes ist nicht geschehen, weil man doch wieder „kein Tüttelchen" aufgeben will, gegen dieses aber wehrt man sich womöglich noch mehr.

Nimmt man dagegen den letzteren Fall, so verwickelt man sich in noch größere Schwierigkeiten. Diejenigen, welche sich verpflichten, am „Bekenntnisse" festzuhalten, ohne doch bereits in der Lage zu sein, dieser Verpflichtung vollständig nachzukommen, geben sich damit von vorne herein in allen Stücken selbst Unrecht, wo sie noch nicht völlig „correct" stehen. Denn es handelt sich hier nicht etwa überhaupt um den gewissenhaften Entschluß, einer künftigen besseren Einsicht in die Wahrheit des Bekenntnisses sich nicht hartnäckig verschließen zu wollen. Dieses Gelöbniß versteht sich, auch ohne ausgesprochen zu werden, ganz einfach von selbst. Sondern die Meinung ist die, man solle gerade „das Bekenntniß" sich immer aufs Neue daraufhin ansehen, ob es nicht doch vielleicht gegen die eigene Lehre im Rechte sei; und diese Verpflichtung gegenüber einer fertigen Lehre und nicht etwa blos gegenüber dem religiösen Erfahrungsgehalte des Bekenntnisses übernommen, kommt schließlich wieder darauf hinaus, sich gleichsam das Facit der Rechnung im Voraus geben zu lassen, und nun zuzusehen, ob man es richtig herausbekomme. Dann aber thut man doch jeden-

falls besser, die Lehre des Bekenntnisses von Anfang an einfach als feststehende Wahrheit anzunehmen und in allen Stücken, wo man zur Zeit noch seine privaten Bedenken hat, einfach das Urtheil zu suspendiren. Diejenigen aber, welche selbst „correct" zu dem Bekenntnisse stehen und jene Verpflichtung von Andern entgegennehmen, setzen dabei stillschweigend voraus, daß gleichsam die geleistete Abschlagszahlung die weitere Solvenz des Schuldners verbürge. Dann muß man aber jedenfalls über eine, immerhin billige, nach den Umständen zu bemessende Summe von Lehren der Bekenntnisse einig sein, welche zur vorläufigen Abschlagszahlung genügt, und eben diese wäre dann wieder das schlechthin erforderliche Bekenntniß in den Bekenntnissen, mit dem man im Nothfalle sich zufriedengeben müßte, wenn die erwartete weitere Leistung auch ausbliebe.

Doch ich will diese Weise der Erörterung nicht fortsetzen. Sehr ungern habe ich mich entschlossen, die Frage von dieser Seite her zu beleuchten, und wenn man nicht immer wieder auf den „Bekenntnißstand" oder den „Rechtsbestand" der Bekenntnisse sich zu berufen liebte, so wäre es mir wahrhaftig nicht beigekommen, obige Betrachtungen anzustellen. Denn ich fühle sehr lebhaft, wie wenig mit dem Allen dasjenige schon getroffen ist, was der individuelle und gemeinsame Glaube an den Bekenntnissen hat. Das Gesagte soll auch lediglich zeigen, wie unmöglich heut' zu Tage eine buchstäbliche Verpflichtung auf die Bekenntnisse sei, und wie völlig vergeblich man andererseits um eine Lösung der Schwierigkeiten sich abmühe, die bei Voraussetzung einer „zu Recht bestehenden" fertigen Lehre nothwendigerweise erwachsen, so bald man doch einmal thatsächlich von der Forderung nachgelassen hat, von den Worten und Ausdrücken, deren die Bekenntnißschriften sich bedienen, auch nur um eines Nagels Breite zu weichen. Es bleibt hier wirklich nichts übrig, als der juridischen Behandlung dieser Frage gründlich den Abschied zu geben und völlig neue Wege für ihre sachgemäße Lösung zu suchen.

Vor allen Dingen wird man sich gegenwärtig halten müssen, daß es im Bekenntnisse um den Ausdruck eines religiösen Gehaltes sich handelt. Die Bekenntnißschriften sind Urkunden, in denen die Reformationszeit ihren Glauben bezeugte. Die Forderung also, am Bekenntnisse festzuhalten, hat, religiös betrachtet, den Sinn, denselben Glauben, der die Reformation beseelte, zu bezeugen. Das Bekenntniß in den Bekenntnissen ist also der reformatorische Glaube selbst. So

lange die Kirche ein Recht haben soll, sich nach den Reformatoren zu nennen, muß dieser Glaube auch der ihrige sein; sie muß ihn immer aufs Neue bekennen. Die Einheit dieses Glaubens ist das geistige Band, welches die Kirche als diese bestimmte Gemeinschaft zusammenhält. Sie ist das lebendige Princip, welches bei allem Wechsel seiner äußeren Erscheinung dasselbe bleibt, gleichsam die lebendige Seele im Leibe. Ein Princip liegt aber nie auf der Oberfläche, kann auch nie in der oder jener Erscheinungsform mit Händen gegriffen, sondern will, als das Bleibende im Wechsel, aus der Fülle der Erscheinungen heraus verstanden werden.

Je nachdem man nun das Wesen des Glaubens verschieden versteht, wird natürlich auch die Meinung über das, was zur Einheit des Glaubens gehöre, eine verschiedene sein. Rechnet man zum Glauben auch die bestimmte vorstellungsmäßige Form, in der er für das Bewußtsein zu Stande kommt, so wird man nothwendig eine fertige Lehre fordern, welche diesen Glauben nach Form und Inhalt ein für allemal ausdrückt. Dann kommt man aber aufs Neue in alle jene vorhin gezeigten Schwierigkeiten hinein. Denn auch wenn man nur an die Grundsätze sich halten will, auf denen der reformatorische Glaube beruht, so faßt man dieselben dann sofort wieder als eine bestimmte Summe fertiger Lehren auf, und muß dann wenigstens diese „Hauptartikel" sammt Allem, was mit ihnen nothwendig zusammenhängt, zum „Bekenntnisse" in den Bekenntnissen rechnen. Dieses Bekenntniß in den Bekenntnissen ist aber, wie ich wiederholt erinnere, nicht formulirt, folglich ist es bis jetzt lediglich die Verwaltungspraxis, die hier die Entscheidung giebt. Gesetzt also einmal, man erkennt die Voraussetzung an, daß wenigstens eine bestimmte Zahl von Bekenntnißartikeln die göttliche Wahrheit aufs Allervollkommenste und Genaueste ausdrücken, so kann man sich doch auch auf diesem Standpunkte der Forderung nicht erwehren, daß statt der bisherigen Verwaltungspraxis eine gesetzliche Regelung eintrete. Dies kann nicht durch das Kirchenregiment allein, sondern lediglich durch die rechtmäßige Vertretung der Kirche erfolgen. Hiermit räumt man aber der letzteren eben das Recht ein, über die Lehre Entscheidungen zu treffen. Die Feststellung der Form, in welcher die Verpflichtung der Prediger erfolgen soll, gehört unzweifelhaft in den Bereich der synodalen Befugnisse, vorausgesetzt immer, daß die kirchlichen Vertretungskörper

wirklich die Kirche vertreten. Eine Abänderung der gegenwärtig in Uebung stehenden Verpflichtungsweise durch die Synode könnte also nur denen eine „Abschaffung des Bekenntnisses“ heißen, welche auch schon in den bisher auf kirchenregimentlichem Wege vorgenommenen Veränderungen eine solche Abschaffung erblicken, was ja gerade von confessioneller Seite beharrlich bestritten wird. Was aber dabei wirklich abgeschafft wird, ist eben nur die buchstäbliche und juridische Bindung an die in den Bekenntnißschriften enthaltene Lehrform; dies ist aber z. B. hier zu Lande durch die geänderte Ordinationsverpflichtung vom Jahre 1764 hinsichtlich der Concordienformel ohne Zweifel geschehen, gesetzt auch, man wollte die buchstäbliche Bindung an die Lehrartikel der ungeänderten Augsburgischen Confession nur als das geringste Maß lutherischer Rechtgläubigkeit, welches noch zu einem Predigtamte in unserer Landeskirche befähige, gelten lassen.

Sagt man nun, das Bekenntniß der Kirche stehe über synodalen Mehrheitsbeschlüssen, weil es die unentwegbare Grundlage sei, auf welcher die ganze kirchliche Verfassung sich aufbaue, so hat man Recht oder Unrecht, je nachdem man diesen Satz versteht. Man hat Recht, sofern man darunter den gemeinsamen Glauben meint, dessen Bekenntniß die eigentliche Lebensaufgabe der Kirche ist, man hat Unrecht, sofern man eine rechtsverbindliche Lehre meint, welche als schlechthin unantastbar jeder Erörterung enthoben werden müsse. Wie sehr man auch gegen diese Unterscheidung sich sträube, wie eifrig man sie auch als durchaus „unwissenschaftlich“ bestreite, es ist einfach die innere Nothwendigkeit der Sache selbst, die immer wieder zu derselben zurückführt, mag man sich das nun selbst eingestehen wollen oder nicht. Natürlich steht der gemeinsame Glaube der Kirche außer, ja über allem Streit. Denn wie man denselben auch näher bestimmen möge, er verhält sich zur kirchlichen Organisation wie die Seele zum Leibe, und wäre einmal dieses eigenthümliche religiöse Leben aus der äußeren Kirche entflohen, so wäre sie, wenn auch vielleicht noch eine, doch nicht mehr dieselbe Kirche.

Um das zu ermitteln, was zum Bestande der Kirche nothwendig gehört, muß man auf die bleibenden Grundsätze derselben zurückgehen, in welchen die eigenthümliche Grundbestimmtheit des gemeinsamen frommen Bewußtseins sich ausprägt. Diese Grundsätze kann man als lebendige Wirklichkeit aufzeigen und Rede von ihnen stehen; man kann sie aber nicht in der Weise eines äußeren

Gesetzes zur Nachachtung auferlegen. Von Jedem, der also dem Dienste der Kirche sich widmen will, wird selbstverständlich erwartet, daß jene Grundsätze auch die seinigen seien, und die Kirche hat als äußere Gemeinschaft das vollkommene Recht, sich hierüber in Form eines Gelöbnisses, welches sie ihren Dienern auferlegt, wenigstens so viel Gewißheit zu verschaffen, als das Vertrauen auf menschliche Wahrhaftigkeit überhaupt gewährt. Was also zur rechtlichen Feststellung dieses Gelöbnisses, zur Art und Weise, es abzunehmen, zur Sicherung der Gemeinschaft gegen etwaigen Bruch des gegebenen Versprechens u. s. w. gehört, das unterliegt allerdings der gesetzlichen Regelung, wenngleich das Bekenntniß selbst sich der juridischen Beurtheilung entzieht. Indem ferner dieses Gelöbniß in bestimmte Worte gekleidet wird, entstehen gewisse Glaubensaussagen, in denen der Gelobende seinen eigenen Glauben wiederzuerkennen versichert. Diese Glaubensaussagen mag man, wenn man nun einmal durchaus zwischen dogmatischer und religiöser Rede nicht zu unterscheiden vermag, eine Lehre heißen, und die Forderung aufstellen, der zu Verpflichtende solle geloben, diese Lehre zu predigen.

Natürlich spricht ein gemeinsamer Glaube in gemeinsamen Glaubenssätzen sich aus, und dergleichen Sätze werden in jeder Bekenntnißverpflichtung vorkommen müssen. Nur bezieht sich die Verpflichtung in erster Linie nicht auf jene Sätze als solche, nicht auf die, der Natur der Sache nach immer nur unzureichende Darstellung des Innern in der Rede, sondern eben auf das, was mit jenen Sätzen gemeint ist, oder eben auf den Glauben selbst, den der Gelobende durch Aneignung jener Sätze als den seinigen bekennt. Diese Sätze brauchen also, ihrer theoretischen Form nach, gar nicht immer dieselben zu sein, die Kirche kann sie je nach dem Stande ihrer Glaubenserkenntniß auch anders ausdrücken. Daraus folgt aber von selbst, daß die religiöse Ueberzeugung der Prediger unmöglich an die zur Zeit übliche Ausdrucksweise gebunden werden kann, man müßte ihnen denn zugleich zumuthen, bei jeder etwaigen kirchlichen Aenderung derselben auch ihre eigene Ueberzeugung zu ändern. Ja, diese Verbesserungsfähigkeit des lehrhaften Ausdrucks gilt ausdrücklich auch von den Grundsätzen selbst, welche das Zustandekommen gerade ihres eigenthümlichen Glaubenslebens bedingen, sofern man dieselben eben als Sätze in der Rede darstellt. Als Grundsätze betrachtet bezeichnen sie die eigenthümliche Methode, nach welcher gerade diese

Kirche verfährt, um die Grundbestimmtheit des gemeinsamen Glaubens in allen einzelnen Aussagen zur Darstellung zu bringen; als Grundsätze sind sie immer schon irgendwie formulirt, und in dieser ihrer Formulirung der fortschreitenden Forschung unterworfen. So kann denn nun freilich Streit entstehen über diese Grundsätze selbst. Die Einen wollen diese Grundsätze nur wiedererkennen in der bisher überlieferten lehrhaften Form, also in unserer Kirche als bestimmte kirchlich fixirte Lehren von der göttlichen Eingebung und schlechthinnigen Lehrauctorität der heiligen Schrift, von Christi Gottheit und stellvertretendem Verdienst und von der Aneignung dieses Verdienstes allein durch den Glauben. Die Andern dagegen glauben diese Grundsätze noch treuer und sicherer durch andere Ausdrücke zu erfassen und zu beschreiben, z. B. etwa so, daß sie sich anheischig machen, gemäß den Zeugnissen und den Vorbildern der heiligen Schrift nach bestem Verstande das lautere Wort Gottes zu verkündigen, nämlich Gesetz und Evangelium, vor Allem aber das letztere, die frohe Botschaft von der in Jesu Christo, dem Sohne Gottes, offenbarten göttlichen Gnade, welche unter Voraussetzung wahrer Buße im lebendigen Glauben ergriffen, den Gläubigen ohne alles eigene Verdienst die Gewißheit ihrer Versöhnung mit Gott und den Geist der Kindschaft beim Vater persönlich zu eigen giebt.

Ist aber in der Kirche einmal Streit über die Auffassung und die Tragweite dieser Grundsätze selbst, so läßt dieser Streit unmöglich dadurch sich schlichten, daß nur der eine Theil das ausschließliche Recht auf die Kirche für sich in Anspruch nimmt, sei es nun, daß die Vertreter der früher allein herrschenden Auffassungsweise ihre Gegner des Abfalls von den reformatorischen Grundsätzen beschuldigen und sie durch um so strengere Verpflichtung auf die bisher überlieferte Darstellungsform dieser Grundsätze von den kirchlichen Aemtern fernhalten wollen, sei es, daß die Andern ihnen jenen Vorwurf zurückgeben und ihrerseits wieder ihre theologischen Gegner an der Geltendmachung ihres Standpunktes zu hindern suchen. Wie sehr man sich gegenseitig auch im Parteistreite erhitze, alle äußeren Zwangsmittel fruchten hier nichts. Geistige Gegensätze, einmal in einer geschichtlichen Gemeinschaft erwacht, wollen allein auf geistigem Wege überwunden werden. Wenn die Zeit dazu reif ist, findet sich der Ausgleich von selbst, wogegen jeder unwahre Beschwichtigungsversuch die Flammen des Zwiespalts

nur heftiger anfacht und jede Anwendung äußeren Zwangs nur früher oder später zu gewaltsamen Durchbrüchen führt. Wenn also die Anhänger des Alten und Neuen sich nicht über ein ihnen beiden Gemeinsames einigen können, so trägt schließlich nur die Kirche selbst den Schaden davon, denn sie wird dann aus den geordneten Bahnen ruhiger Entwickelung hinausgeworfen und allen Stürmen und Wechselfällen des Parteikampfes Preis gegeben. Wie schwer es also den Anhängern des Alten auch werde, mit den Andern friedlich an einem Werke zusammenzuarbeiten, sie sind ihrer eigenen Kirche, für deren Wohl sie gegen die Andern zu streiten meinen, die Selbstverleugnung schuldig, die Andern nach wie vor neben sich gelten zu lassen. Wenn sie von der alleinigen Wahrheit ihrer Sache so fest überzeugt sind, so können sie ruhig dem Beispiele der Gegner folgen, und den Rath Gamaliel's sich zu Nutze zu machen.

Aus dem eben Gesagten erhellt, was es doch mit dem Vorwurfe der „Bekenntnißlosigkeit" auf sich hat, den man von Seiten der strengeren Richtung so häufig gegen die Anhänger der freieren richtet. Wie man das Bekenntniß oder das Zeugniß vom Glauben mit dem Lehrbegriffe der Bekenntnißschriften zusammenwirft, so erhebt man auch gegen jede Abweichung von diesem unbedenklich auch den Vorwurf des Abfalls von jenem. Vollends wo die ganze Voraussetzung angefochten wird, als beruhe das Zustandekommen des Heilsglaubens nothwendigerweise auf diesem bestimmten, in der Ursprungszeit der Kirche ausgeprägten Ganzen von Lehren, da meint man sofort die Bekenntnißlosigkeit des Gegners mit Händen greifen zu können. Ich erinnere demgegenüber nur an das alte, aber noch immer nicht genug beherzigte Wort: „Unsere Väter haben ihren Glauben bekannt, uns wird zugemuthet, ihre Bekenntnisse zu glauben."

Bekenntniß kommt von Bekennen. Bekannt wird aber der Glaube. In diesem Sinne ist das Bekenntniß für die Kirche so nöthig, wie das Athmen zum Leben. Sie hörte auf zu sein, wenn sie aufhörte, von ihrem Heilsbewußtsein zu zeugen. Das Bekennen ist also die nothwendige Lebensäußerung einer religiösen Gemeinschaft, die sich erhalten und fortpflanzen will. Aber soll das Bekenntniß ein Herzensbekenntniß sein und kein Lippenbekenntniß, so muß es immer frisch und lebendig aus dem inneren Leben des Glaubens hervorbrechen. Ein Jeder muß das Gemeinsame ausdrücken können in derjenigen Sprache, die seiner Eigenthümlichkeit am besten ent=

spricht. So soll jede Predigt ein Bekenntniß sein. Aber jede Predigt ist um so besser, je individueller sie ist. Sie soll eine Darstellung des gemeinsamen Glaubens sein, aber so, wie der Einzelne ihn aufgefaßt und lebendig ihn angeeignet hat, wie das gemeinsame Schrift-Verständniß durch sein persönliches Selbstbewußtsein hindurchgegangen ist. Ein Jeder, der wirklich frisch aus dem Herzen predigt, hebt ganz unwillkürlich diejenigen Seiten hervor, von denen ihm die Eine Heilswahrheit aufgegangen ist, die Erfahrungen, welche er gerade gemacht hat, die Erscheinungen des in der Schrift beurkundeten Lebens, für welche gerade seine Individualität das beste Verständniß hat.

Dem individuellen Element, welches in der Predigt in den Vordergrund tritt, tritt in den kirchlichen Ordnungen das Gemeinsame schützend und sichernd zur Seite. Im gemeinsamen Gesang und Gebet, in den herkömmlichen Formen des Gottesdienstes, im kirchlichen Liederschatz, der Agende, den Kirchengebeten kommt dieses Gemeinsame zur Aussprache. Hier soll der Einzelne seine Subjectivität unterordnen, oder besser, er soll sie einordnen in das gemeinsame Glaubensbewußtsein. Es ist nicht zu verlangen, daß er darum persönlich mit jedem vorgeschriebenen Ausdrucke unbedingt zusammenstimme. Es kommt hier nur darauf an, mit dem darin bezeugten Glaubensgehalte zusammenzustimmen, und das wird immer gelingen, wo das religiöse Erfahrungsleben, seinem inneren Kerne nach, dasselbe ist, auch wenn die gemeinsame Erfahrung der Natur der Sache nach eine ungleich reichere ist, als die individuelle. Wenn freilich der herkömmliche Ausdruck allmählich veraltet, so daß er zuletzt mehr ein Hemmniß als ein Förderungsmittel der gemeinsamen Andacht wird, so hat die Gemeinschaft die Pflicht, daran die bessernde Hand zu legen.

Eine ganz ähnliche Bedeutung, wie jenen gemeinsamen Ordnungen und Formen des Gottesdienstes, deren Verbesserungsfähigkeit Niemand bestreitet, kommt auch den gemeinsamen Bekenntnißschriften einer Kirche zu. Wie jene, so sind auch diese Darstellungen des gemeinsamen Glaubens, nur wie dies der verschiedene Zweck erfordert, in anderer Weise. Jene bedienen sich des rednerischen und dichterischen, diese des lehrhaften Ausdrucks. Wie aber für Lieder, Gebete und liturgische Formeln eine Zeit kommen kann, wo der gewählte Ausdruck veraltet, so daß sie dann mehr als Fessel oder Zwang, denn als ein Förderungsmittel für die freie Darstellung des Glaubens empfunden werden, so ist ganz dasselbe auch bei den lehrhaften

Formen des Bekenntnisses der Fall. Dieselben müssen im Laufe der Zeit unangemessen werden, schon darum, weil ihr wissenschaftlicher Werth für verschiedene Zeiten unmöglich derselbe sein kann. Wer in diesem Urtheile sofort eine selbstbeliebige Auflehnung gegen die göttliche Wahrheit erblickt, der verwechselt an den Bekenntnissen Inhalt und Form und erklärt diese für ebenso göttlich wie jenen. Dann kommt man freilich auch dazu, den Einzelnen ins Gewissen zu schieben, was vielmehr das Ergebniß einer geschichtlichen Entwickelung ist, und beraubt nun an seinem Theile durch solchen eifrigen Widerstand die Kirche selbst der lebendigen Wirksamkeit, die sie auf das geistige Gesammtleben üben könnte.

Es ist ja tausendmal gezeigt worden, wie die neueren Anschauungsformen auf dem Gebiete der Theologie keineswegs eine vereinzelte Erscheinung sind, sondern mit der ganzen Gesammtentwickelung unseres Zeitalters zusammenhängen. Kein Theologe kann sich diesem Zusammenhange völlig entziehen, und es ist wirklich nur eine Selbsttäuschung, wenn Jemand meint, er stände mit seinem theologischen Denken noch völlig auf demselben Standpunkte wie die Reformationszeit. Diejenigen aber, welche sich wenigstens nach Kräften auf diesen Standpunkt zurückversetzen, bedenken dabei zu wenig, daß sie in dem Maße, als dies ihnen gelingt, die theologische Wissenschaft bei den wissenschaftlich gebildeten Zeitgenossen, also bei denen, in deren Hand doch zum großen Theil unsere geistige Zukunft liegt, mehr und mehr um jeden Credit bringen. Statt aller jener Verdächtigungen gegen die Anhänger der freieren Richtung, als machten sie sich nur so ein persönliches Vergnügen daraus, gegen die Lehren der Kirche sich aufzulehnen, wäre es jedenfalls besser, über den Grund sich klar zu werden, auf welchem jene angebliche „selbstbeliebige Willkür" ruht. Dann würde sofort sich zeigen, daß jene Aufrührer und Abtrünnigen nichts anderes gethan haben, als daß sie die Grundsätze, die sonst überall für die wissenschaftliche Erforschung der Wahrheit gelten, auch auf das theologische Gebiet anzuwenden bemüht sind: — die Grundsätze für alle theoretische Erkenntniß überhaupt auch auf das dogmatische Erkennen, die Grundsätze für alle geschichtliche Forschung überhaupt auch auf das biblische und kirchliche Geschichtsgebiet. Diese allgemeinen Grundsätze können vielleicht vielfach irrig und der Verbesserung sehr bedürftig sein: — nun dann wird schon die Zeit kommen, wo man dies einsieht, und

wer an seinem Theil zu ihrer Berichtigung beitragen kann, wird sich um das Ganze verdient machen. Aber so lange die Zeitgenossen sonst überall über diese Grundsätze einverstanden sind, kann's gar nichts helfen, Theologie und Kirche ihrem Einflusse zu entziehen. Gesetzt also auch, man mißbilligte sie, so muß man doch mit Geduld sich darein ergeben, bis diese Entwickelungskrankheit überstanden sein wird, und einstweilen die freie Bewegung gewähren lassen. Völlig „umkehren" wird die Wissenschaft freilich nun schwerlich. Wohl aber ist große Gefahr vorhanden, daß eine kirchliche Theologie, die sich auf den Isolirstuhl setzt, schließlich immer mehr und mehr die Fühlung mit den wirklichen geistigen Bedürfnissen der Zeitgenossen verliert. Die Folge dieser Isolirung ist schon jetzt deutlich zu sehen. Von Tag zu Tag mehren sich auf andern Wissensgebieten die Stimmen, welche die Theologie überhaupt gar nicht mehr als Wissenschaft anerkennen. Die Gefahr ist groß, daß die Zeitgenossen von Theologie und Kirche schließlich gar keine Notiz mehr nehmen und damit freilich zugleich immer mehr auch das Verständniß für die Bedürfnisse und Thatsachen des religiösen Lebens verlieren. Man bedenke doch nur, wie viel hier auf dem Spiele steht. Es ist möglich, daß künftig die zur Hüterin der religiösen Güter berufene Geistlichkeit nun auch ihrerseits von der „profanen" Wissenschaft noch weniger, als bereits jetzt in weiten Kreisen der Fall ist, Notiz nimmt; ob aber durch solche Entfremdung von allen lebendigen Geistesmächten der Gegenwart dem „materialistischen Zeitgeist" nicht weit größerer Vorschub geleistet werde, als durch alle Arbeiten der „neueren Theologie", das ist eine Frage, die recht sehr die ernsteste Erwägung verdient.

Der blinde Eifer ist natürlich schnell mit dem Vorwurfe bei der Hand, als sei es darauf abgesehen, die Kirche an Händen und Füßen gebunden einer „ungläubigen Wissenschaft" auszuliefern. Wer freilich in der Entwickelung unserer ganzen heutigen Wissenschaft — die moderne Apologetik und die neueste lutherische Dogmatik ausgenommen — nur eine einzige große Verirrung sieht, mit dem läßt sich über diese Dinge nicht streiten. Denn einen solchen würde die Versicherung wenig zufrieden stellen, daß es ja keineswegs um die Beseitigung des christlichen Glaubensgehaltes, sondern umgekehrt um die Sicherstellung desselben mit den heutigen wissenschaftlichen Mitteln zu thun sei. Er wird es sich nun einmal nicht ausreden lassen, daß nur die „hohnlachenden Religions- und Kirchenzerstörer", um mit

Vilmar zu reden, von Freiheit der Wissenschaft reden können. Trotzdem wird er vielleicht einräumen, daß mit äußerer Gewalt gegen jene Wissenschaft nun einmal nichts auszurichten ist. Die Geistlichkeit gegen dieselbe vollständig absperren zu wollen, das hieße doch nur die bereits tief genug gähnende Kluft immer weiter aufreißen, und überdies wäre eine solche Isolirung gewiß nicht im Interesse des geistlichen Standes selbst. Das ist die Lage der Dinge, die nicht muthwillig durch einzelne Personen gemacht, sondern durch unsere ganze geschichtliche Entwickelung geworden ist. Wie es nun in solchen Fällen immer zu gehen pflegt, so wird der Kampf auf beiden Seiten häufig durch Ueberspannung der Gegensätze verbittert, wodurch die Dinge dann nur zu leicht in einem völlig schwarzen Lichte erscheinen. Man malt sich dann die entsetzlichsten Folgen aus, welche möglicherweise aus geringen Zugeständnissen an feindliche Mächte erwachsen können und wehrt sich daher schon gegen die ersten Schritte auf einer für verderblich geachteten Bahn so lebhaft wie möglich.

Nun weiß ich, wenn irgend Einer die religiösen Beweggründe dieses Widerstandes zu respectiren, und begreife vollkommen, warum derselbe zu unserer Zeit zu immer engerem Anschluß an die Glaubensformen der Väter führt. Man kämpft um die göttliche Heilswahrheit selbst, die man in allem Wesentlichen rein und treu in den Bekenntnissen der Kirche ausgedrückt findet. Und wahrlich, wer für den religiösen Gehalt dieser Bekenntnißschriften kein Verständniß hat, der verdient, möchte auch seine Kritik der lehrhaften Form des kirchlichen Glaubens, an sich betrachtet, eine noch so zutreffende sein, doch in kirchlichen und religiösen Dingen keine Stimme zu führen. In jenen orthodoxen Vorstellungsformen, in welchen die Reformationszeit ihren Glauben ausgeprägt hat, ist die ganze Fülle christlicher Heilsthatsachen und Heilserfahrungen niedergelegt, welche das geistige Erbgut der Kirche bilden, und welche nur mit Preisgebung des ganzen Ertrages einer geistigen Arbeit, an welcher Jahrhunderte mitgewirkt haben, über Bord geworfen werden könnten. Diese Schätze religiöser Erkenntniß immer tiefer zu würdigen, immer allseitiger aufzufassen, immer treuer und angemessener in Worte zu kleiden, ist die Aufgabe jeder ernsthaften Theologie, der es nicht blos um Uebung des kritischen Scharfsinns zu thun ist. Aber gerade um diese ihre Aufgabe mit allen den Mitteln, die ihr jedes Mal zu Gebote stehen, lösen zu

können, bedarf sie der Freiheit. Ja gar nicht blos die theologische Wissenschaft bedarf dieser Freiheit — denn damit hat's keine Noth, und alle Cultusminister, Oberkirchenräthe und Consistorien zusammen könnten sie doch nicht ertödten — sondern die Kirche bedarf sie, um ihren Glauben immer frisch und lebendig bekennen zu können, und jeder Geistliche bedarf sie, damit sein Zeugniß von dem Heile in Christo eben wirklich sein eigenes Zeugniß sei.

Wenn Jemand aber dies zugiebt und doch dabei stillschweigend voraussetzt, das freie Glaubenszeugniß des Einzelnen müsse, je mehr er sich in Schrift und Kirchenlehre vertieft, auch immer mehr die altherkömmlichen Formen und Ausdrücke annehmen, so mag dieses Urtheil ja für seine Person und für Alle, die mit ihm in demselben Falle sind, völlig zutreffend sein, aber als allgemein giltiger Satz hingestellt, beruht es doch wieder auf der schon so häufig berührten Verwechselung der Glaubensform und des Glaubensgehalts. Die auf innerer Glaubenserfahrung beruhende Nöthigung seines Gemüths, die ihn der in den Bekenntnißschriften übereinstimmend mit der heiligen Schrift bezeugten Heilswahrheit gewiß macht, verbürgt ihm unbewußt auch die lehrhafte Form, in welcher ihm der Bekenntnißinhalt zu eigen wurde. Aber wie ungern man sich's immer gestehen mag, irgendwie erleidet jene Form immer eine Veränderung, wenn sie von einem lebendigen Individuum angeeignet wird.

Es ist ja wahr, daß die Unterscheidung zwischen Form und Inhalt ihre Schwierigkeit hat, ja der Natur der Sache nach immer nur annäherungsweise gelingen kann, daher man denn freilich im gegebenen Falle wohl streiten mag, ob Jemand die Gränze richtig gezogen habe oder nicht. Und wer das Zeug zu einem der Natur des Gegenstandes gemäßen Unterscheiden nicht hat, der thut allerdings weit besser, das Unterscheiden lieber ganz zu lassen, als daß er den religiösen Inhalt der Bekenntnißschriften verflacht und verwässert. Ich finde den Zorn strenggläubiger Männer über jene Schönrednerei vollkommen gerechtfertigt, die unter dem glänzenden Aushängeschilde fortgeschrittener Erkenntniß nur die eigene innere Leere verbirgt und mit allerhand heut zu Tage leicht genug zu habenden kritischen Einwürfen über die Lehre der Bekenntnißschriften hinweggeht, ohne eine Ahnung von den gewaltigen religiösen Interessen, denen diese Lehren ihre Entstehung verdanken. Wissenschaftliche Tiefe ist natürlich nicht von Jedem zu fordern; aber so viel religiösen Sinn darf man billig von Allen,

welche sich dem geistlichen Amte widmen, erwarten, daß sie den köstlichen Wein, der ihnen in alterthümlichen Gefäßen zur Obhut vertraut ist, nicht leichtsinnig verschütten, oder wenn sie Andern davon ausschenken sollen, ihn nicht bis zur Geschmacklosigkeit mit Wasser untermengen.

Aber eine feste allgemein verbindliche Gränze zwischen bleibendem Gehalt und vergänglicher Form läßt sich der Natur der Sache nach einmal nicht ziehen, und gerade darum, weil hier immer nur annähernde Sicherheit im Unterscheiden erreichbar ist, so sind die verschiedensten Richtungen zur Mitarbeit berufen, und dazu bedarf es eben der freien Bewegung. Wenn die Einen sich weiter von der überlieferten Form entfernen, so schließen sich die Andern um so enger derselben an, und ich will nicht untersuchen, welches Streben wohl gegenwärtig in der Kirche überwiegt. Thatsächlich unterscheiden wir Alle irgendwie zwischen Inhalt und Form der kirchlichen Lehre, mögen wir einer theologischen Richtung angehören, welcher wir wollen, so gewiß wir Alle zwischen christlichem Glauben und christlicher Theologie irgendwie unterscheiden. Mag man zwischen grundlegenden und ausführenden Lehren, oder zwischen Lehre und gelehrter Begründung der Lehre, oder zwischen göttlichen Heilsthatsachen und ihrer menschlichen Auffassung, oder endlich zwischen religiösem Erfahrungsgehalt und lehrhafter Form dieses Gehalts unterscheiden: — immer kommt von dem Gesammtinhalt der Bekenntnißschriften ein größerer oder geringerer Theil auf Seite dessen zu stehen, was kein göttliches, sondern nur menschliches Ansehen beanspruchen kann, und eben darum auch dem Irrthum unterworfen und der Besserung ebenso bedürftig als fähig ist. Mithin ist eine buchstäbliche Verpflichtung auf sie geradezu unevangelisch, möchte man selbst für seine Person auch kein „Ritzlein" und kein „Mänglein" in ihnen entdecken können. Da andererseits die Kirche als äußere Gemeinschaft eines gemeinsamen Bekenntnisses niemals entbehren kann, die geschichtliche Continuität aber die Anknüpfung an die Glaubensurkunden der Reformationszeit erfordert, so fragt sich, worin diese Anknüpfung bestehe und wie man das im Wechsel theologischer Lehrformen unserer Kirche bleibend Gemeinsame annäherungsweise zu ermitteln habe. Und hier kann ich nur meine wohl mit Eifer bestrittene, aber nicht widerlegte Ueberzeugung von Neuem wiederholen, daß dies lediglich durch Beschreibung der eigenthümlichen inneren Bestimmtheit des

frommen Bewußtseins geschehen kann, welche allen Glaubensaussagen der reformatorischen Kirche als die geistige Einheit zu Grunde liegt.

Hier komme ich nun auf das vorhin Gesagte zurück. Bekenntnisse als Kirchenbekenntnisse sind Darstellungen des gemeinsamen Glaubens in lehrhafter Rede, wie sie zu einer gegebenen Zeit zum Ausdrucke des innerlich Gemeinsamen am besten sich eignen. Sie verlieren sofort ihre ursprüngliche Bedeutung, wenn sie als äußere Auctoritäten auferlegt, als Lehrgesetze gehandhabt werden. Sie hören dann eben auf, Bekenntnisse des lebendigen Glaubens zu sein. Es ist kein Zufall, daß der nachtridentinische Katholicismus es zu einem eigentlichen Bekenntnisse von der Art wie die Augsburgische Confession niemals gebracht hat. Gerade die Hauptsache des Bekenntnisses geht dem katholischen Kirchenthum ab: das lebendige Hervorquellen der Rede aus der Innerlichkeit des seiner Versöhnung mit Gott gewissen Gemüths. Die katholische Kirche hat Lehr- und Glaubenssätze, aber keine Bekenntnisse. Macht man nun auch bei uns das Bekenntniß zum Lehrgesetz, so liegt da immer eine Verwechselung vor, nämlich zwischen der inneren Gemeinsamkeit des Glaubenslebens und den gemeinsamen äußeren Ordnungen der bestimmten Gemeinschaft. Man entwerthet ein Bekenntniß, indem man es durch seine Gleichsetzung mit einer festen äußeren Ordnung zu ehren meint.

Das Bekenntniß will den gemeinsamen Glauben als einen persönlichen Glauben, den persönlichen als einen gemeinsamen aussprechen. Die Form, in der dies geschieht, mag für eine gegebene Zeit durch äußere Ordnungen festgestellt werden: sie wird vorhalten, so lange das innere Glaubensleben in dieser Form seinen ungezwungenen Ausdruck findet. Ist dies nicht mehr der Fall, so beginnt jenes Umsetzen des Innern aus der gewöhnlichen Redeweise in die nicht mehr geläufige Rede, welches schließlich doch eine Gränze hat und die Nothwendigkeit klar macht, die äußere Ordnung umzugestalten. Wie hoch also auch die überlieferte Form des gemeinsamen Glaubens zu schätzen sei, bekannt werden können nicht Lehren, sondern Thatsachen, nicht Dogmen, sondern Erlebnisse, und wiederum nicht äußere Geschichtsthatsachen als solche, sondern innere Erfahrungen des frommen Gemüths. Etwas Anderes kann der Natur der Sache nach gar nicht Inhalt eines wirklichen Glaubensbekenntnisses sein, gesetzt auch, es wäre für das Bewußtsein des Bekennenden selbst mit dem erfahrungsmäßigen Inhalt zu einer subjectiv untrennbaren Ein-

heit zusammengeschmolzen. Im günstigsten Falle verbindet sich hier mit der unmittelbaren religiösen Erfahrung ein Fürwahrhalten von Dingen, die zwar jenseit unserer Erfahrung liegen, die wir aber aus einer wirklichen oder vermeintlichen inneren Nöthigung für nicht minder gewiß halten. Was aber zu diesen Dingen wirklich gehöre oder nicht, das kann man nicht ein für alle Mal feststellen, sondern ebenso wie den inneren Thatbestand der Erfahrung selbst immer nur mit annähernder Sicherheit ausmitteln, und hierzu ist eben ein Spielraum für den freien Austausch individueller Erfahrungen und individueller Erkenntnisse nöthig. Historische und metaphysische Sätze können mit Glaubensaussagen in sehr enger Beziehung stehen, aber inwiefern und inwieweit dies der Fall sei, kann niemals der Glaube als solcher, sondern immer nur die Reflexion über Ursprung und Inhalt des Glaubens entscheiden, und die Ergebnisse dieser Reflexion sind niemals Glaubensaussagen im strengen Sinn. Eben darum können sie auch gar nicht im strengen Sinn des Wortes „bekannt" werden.

Die Aufgabe ist aber gerade, das wirklich Bekenntnißmäßige in den Bekenntnißschriften, das Bekenntniß in den Bekenntnissen zur Aussprache zu bringen. Ob dies gerade mit den Worten der Bekenntnißschriften geschieht oder nicht, muß auch für den, welcher persönlich diesen Ausdruck am angemessensten findet, die geringere Sorge sein. Die Hauptsache bleibt, daß der gemeinsame Glaube wirklich bekannt werde, daß also die Thatsachen religiöser Erfahrung, welche der gemeinsamen Frömmigkeit ihr charakteristisches Gepräge verleihen, ob auch in noch so verschiedener Sprache und Darstellungsweise, doch wirklich zum möglichst treuen und vollständigen Ausdrucke gelangen.

Hierdurch bestimmt sich von selbst die religiöse Geltung, welche die Bekenntnißschriften der Kirche beanspruchen dürfen. Sofern die Kirche darin ihren Glauben niedergelegt, die eigenthümliche Bestimmtheit ihres frommen Selbstbewußtseins zum Ausdruck gebracht hat, sind und bleiben dieselben für alle Glieder der Kirche allerdings normativ, und für die Diener der Kirche zumal. Es gilt, das eigenthümliche religiöse Leben immer wiederzuerwecken, welches in diesen Schriften urkundlich bezeugt ist, und dies geschieht durch immer erneute Beschäftigung, theils mit ihnen selbst, theils mit der geschichtlichen Quelle, aus welcher dieses Leben selbst geschöpft ist, oder mit

der heiligen Schrift. Aber die Voraussetzung hierfür ist die, daß der religiöse Geist, aus welchem jene Schriften herausgeboren worden sind, überhaupt noch immer in der Kirche lebendig sei. Dieser Geist kann derselbe sein, auch wenn er in neuen Formen sich äußert. Das maßgebende Ansehen jener Schriften bezieht sich also nur auf den Glaubensgehalt, nicht auf die immer zugleich von anderweiten Voraussetzungen abhängige Glaubensform; es bezieht sich auf die inneren Thatsachen des gemeinsamen Glaubenslebens, die in Jedem, der zur Kirche gehört, sich wiederholen sollen, und zwar in derjenigen Weise, welche gerade dem Glaubensleben dieser Kirche seinen eigenthümlichen Typus verleiht, es bezieht sich aber nicht auf die durch anderweite geistige Einflüsse bedingten theoretischen Voraussetzungen und Anschauungsformen, welche gerade bei der ersten Ausprägung der gemeinsamen Glaubenssätze von mitbestimmendem Einflusse waren. Letztere können und müssen sich ändern in dem Maße, als die wissenschaftliche Erkenntniß Fortschritte macht; erstere bleiben, so lange der eigenthümliche Lebensgeist der Kirche noch nicht entflohen ist, unwandelbar dieselben. Gerade um das Bekenntniß der Kirche bei allem Wechsel der Zeitmeinungen und der wissenschaftlichen Bildungsmittel sicher zu stellen, wird man die Umgestaltung der Bekenntnißsätze jederzeit offen halten müssen. Ist eine solche längere Zeit hindurch nicht erfolgt, so vollzieht sich nothwendig eine Umgestaltung in der Werthschätzung der noch in äußerer Geltung stehenden Bekenntnißformeln, deren allgemeinster Ausdruck eben die Unterscheidung von Substanz und Formulirung ist. So bald aber einmal die Nothwendigkeit dieser Unterscheidung das Bewußtsein der Zeitgenossen erfüllt, so kann man die äußere Uebereinstimmung mit dem herkömmlichen Ausdruck nur künstlich aufrecht erhalten. Die zu Lehrgesetzen degradirten Bekenntnißsätze hören auf, im vollen Sinne des Worts Bekenntnißsätze zu sein, und diesen Schaden, den das innere Glaubensleben selbst dadurch leidet, kann auch das redlichste Bemühen nicht heilen, in die alten Bekenntnißformeln den alten Bekenntnißgeist wieder hineinzubannen.

Man täusche sich darüber doch nicht. Das, was die christliche Kirche innerlich zusammenhält, ist die Einheit im Geist, das innere durch die fortwirkende Geistesmacht Christi geweckte, genährte und weitergepflanzte Glaubensleben. Die dogmatische Einheit, die Uebereinstimmung in Lehrsätzen und Glaubensartikeln, verhält sich zu jener

immer nur wie das Aeußere zum Innern. Natürlich muß jenes Innere, wenn es ein lebendiges ist, auch äußerlich immer wieder zur Darstellung kommen, aber gerade diese äußere Darstellungsform ist nothwendig eine veränderliche. Wem jene innere Gemeinsamkeit des christlichen Geistes zu spiritualistisch dünn, wem sie nicht massiv, nicht handgreiflich genug dünkt, der möge nur bedenken, daß der Geist, welcher eine geschichtliche Gemeinschaft belebt, freilich ebenso wenig sinnlich wahrnehmbar ist, wie die Seele eines Leibes. So gewiß aber die Seele im Leibe sich wirksam erweist, als die den ganzen Organismus durchdringende, zu einem lebendigen Ganzen ihn gestaltende Macht, so gewiß ist auch jene Einheit des christlichen Geistes kein leeres Phantom, sondern eine sehr reale, im Glaubensleben der Frommen immer neu sich bethätigende Macht. Und ganz dasselbe, was von dem christlichen Geiste überhaupt, gilt auch von dem Geiste jeder besonderen christlichen Kirche, wenn anders sich die Erhaltung ihres besonderen Daseins der Mühe lohnt. Die thatsächlich vorhandene innere Gemeinsamkeit wird jederzeit sich von innen heraus auch die angemessensten äußeren Formen, in denen sie sich ausspricht, erzeugen. Ihre Lebenskraft wäre erloschen, der lebendige Glaube wäre zur todten Kohle verbrannt, wenn diese schöpferische Thätigkeit jemals in unveränderlichen Bekenntnißformeln erstarrte.

Also gerade die Treue gegen das Bekenntniß selbst fordert nothwendig freie Bewegung des Glaubenslebens. Wenn man heut zu Tage dagegen der „Bekenntnißtreue" durch strenge Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften wieder aufzuhelfen versucht, so ist, genau besehen, mit diesem Mittel gar nichts geholfen. Die innere Uebereinstimmung mit dem religiösen Geist der Bekenntnißschriften, ich meine den persönlichen Glauben an das von ihnen auf Grund des Schriftzeugnisses von Neuem bezeugte Heil und das persönliche Zeugniß von diesem Heil aus der eigenen inneren Erfahrung heraus, kann doch keine noch so rigorose Verpflichtungsformel sicherstellen, geschweige erzeugen. Die äußere Uebereinstimmung aber mit dem Buchstaben der Bekenntnißschriften, ich meine die Zustimmung zu den Lehren, in welche die Reformationszeit ihren Glauben zum Ausdruck brachte, ist, angenommen auch, sie ließe sich auf kirchenregimentlichem Wege erzwingen, doch nichts weniger als eine sichere Gewähr für jene innere Uebereinstimmung. Entspricht eine Lehrweise, zu welcher man Zustimmung begehrt,

dem wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit, oder entspricht sie auch nur unter anders gewordenen Zeitverhältnissen den besonderen geistigen Bedürfnissen eines kleineren oder größeren Kreises: — nun dann kommt die Uebereinstimmung mit ihr ganz von selbst, auch ohne Gesetz, frei von innen heraus. Wenn aber einmal die ganzen Bildungsvoraussetzungen eines Zeitalters andere geworden sind, so täuscht man sich lediglich selbst, wenn man die bald an diesem, bald an jenem Punkte und oft genug sehr wider Wissen und Willen hervorbrechenden Abweichungen von der überlieferten Lehrform immer nur auf Rechnung des „Unglaubens“ und des subjectiven Beliebens setzt. Genügt eine Lehrform nicht mehr dem wissenschaftlichen Gewissen der Zeit, so kann sich auch der Glaube in ihr immer weniger wiedererkennen, gesetzt auch, es gelänge eine Zeitlang unter allerlei mitwirkenden äußeren Einflüssen einer noch so großen Anzahl von Geistlichen, ihre wissenschaftlichen Bedenken als Anwandlungen ihres fleischlichen Menschen oder gar als satanische Versuchungen niederzukämpfen. Wie selten sind aber heutigen Tages die, welche keine solchen inneren Kämpfe zu bestehen hatten! Es beruht aber doch nur auf unklarem Durcheinanderwerfen grundverschiedener Dinge, wenn man den Streit zweier theologischer Vorstellungskreise gegeneinander mit dem Kampfe des Geistes wider das Fleisch, des Glaubens wider den Unglauben, des Lichtes wider die Finsterniß gleichstellen will. Mit ein paar Schlagwörtern lassen sich die gewaltigen Fragen, welche die heutige Theologie bewegen, nun einmal nicht abmachen. Man ereifert sich confessionellerseits gegen die „liberalen“ Phrasen der Zeit, und der Widerwille gegen sie hat immerhin einen guten Grund. Man thäte aber wohl, dabei nicht zu vergessen, daß es auch eine theologische Phrase giebt, mit der man heutigen Tages glaubt, Wunderdinge verrichten zu können. Und diese Phrase ist schuld, daß die geistige Atmosphäre, in welcher sich Viele mit Behagen bewegen, einem dichten Dunstkreise gleicht, in welchem man die Gegenstände nicht mehr genau unterscheiden kann und nun blindlings um sich schlägt, ohne zu wissen, wohin man trifft. Diese Phrase ist schuld, wenn Viele, ohne es zu wissen, nicht nur jedes Verständniß für die geistigen Bestrebungen ihrer Zeitgenossen verloren haben, sondern überdies sich in seltsamer Unklarheit über ihr eigenes Verhältniß zu den altorthodoxen Vorstellungsformen befinden und wohlgemuth die alten Glaubenssätze mit sehr modernem Inhalte erfüllen. Es kann heute Keiner eine Apologetik

der „kirchlichen“ Anschauungsweise schreiben, ohne daß er sie in tausend Stücken modernisirt. Beispiele wären genug zur Hand, auch wenn ich nur etwa bei der neuesten Schrift von Delitzsch, einem der respectabelsten Vertreter dieser theologischen Richtung, verweilen wollte.

Aus dem Gesagten mag man ermessen, wie es eigentlich mit der Anklage steht, daß Diejenigen, welche eine Verpflichtung auf die Lehrform der Bekenntnisse bekämpfen, das Bekenntniß der Kirche „mit Stumpf und Stiel“ auszurotten bezweckten. Es ist dies eben auch eine von den landläufigen Phrasen, mit denen man die wirkliche Sachlage wohl verdecken, aber nicht ändern kann.

Bei dem Erfolge, den man sich von der Verpflichtung auf die Lehre der Bekenntnißschriften verspricht, hat man übrigens ein Anderes ganz übersehen. Der Sinn, in welcher das in einer Landeskirche übliche Gelöbniß verstanden wird, hängt gar nicht einmal ausschließlich von dem Wortlaute der Verpflichtungsformel, geschweige denn von der Deutung ab, welche das jeweilige Kirchenregiment oder irgend ein hervorragendes Mitglied desselben ihr giebt. Hier kommt die geschichtliche Entwickelung des kirchlichen Lebens als ein wesentlicher Factor mit in Betracht. Unter ihrem Einflusse bildet sich allmählich eine Art von kirchlichem Gewohnheitsrecht, welches unvermerkt den ursprünglichen Sinn der Formel modificirt, und dieses Gewohnheitsrecht kommt dann wohl auch gelegentlich in kirchenregimentlichen Kundgebungen zum Ausdruck. Mögen letztere immerhin nicht die Geltung rechtsverbindlicher Urkunden beanspruchen dürfen, jedenfalls sind sie als geschichtliche Zeugnisse für das zu einer gegebenen Zeit in der Kirche herrschende Verständniß der Verpflichtung von Werth. Wird nun im Gegensatze hierzu vom Kirchenregiment plötzlich eine andere Deutung der Bekenntnißverpflichtung proclamirt, so darf es bei aller ihm gebührenden Achtung doch durchaus nicht erwarten, daß seine Deutung mit schweigendem Gehorsam sofort als die einzig berechtigte hingenommen werde, gesetzt selbst, sie stimme mit dem Buchstaben der Formel besser überein, was übrigens bei der hier zu Lande herkömmlichen wenigstens streitig ist. Zumal eine Kirchenbehörde, welche sonst das geschichtliche Recht der Bekenntnißschriften nachdrücklich betont, würde sich durch solches Verfahren des gewaltsamen Bruches mit dem geschichtlich Gewordenen schuldig machen. Auch nach juristischen Begriffen wäre ihre Handlungsweise nichts weniger als correct, wobei ich übrigens immer vorbehalten haben will, daß Fragen

des Glaubens nach evangelischen Grundsätzen überhaupt nicht juristisch entschieden werden können. Mit der einfachen Berufung auf den geleisteten Eid werden also so schwierige Fragen, wie die nach der Tragweite der Bekenntnißverpflichtung nicht abgemacht, und geradezu gewissenlos würde es sein, Andere darum des Eidbruchs zu zeihen, weil sie die rechtliche Verbindlichkeit dieser wieder aufgenommenen buchstäblichen Deutung nicht anerkennen.

Nun räume ich ohne Weiteres ein, daß eine schwankende und vieldeutige Verpflichtungsformel immer von Uebel ist. Eine Verpflichtungsformel ist um so besser, je klarer und bestimmter sie lautet, je geringeren Spielraum sie also für persönliche Vorbehalte und Umdeutungen läßt. Aber Umdeutungen des ursprünglichen Sinnes, die sich geschichtlich vollzogen haben, darf man niemals dem Einzelnen zur Last legen, sondern sie weisen vielmehr auf ein geschichtlich entstandenes Bedürfniß hin, welches, weil die bisherige Formel nicht rechtzeitig geändert wurde, durch Umdeutung ihres Sinnes sich Befriedigung verschaffte. Es geht hier so, wie es mit allen geschriebenen Gesetzen geht, an die man zur rechten Zeit die bessernde Hand anzulegen versäumt hat. Die Unzuträglichkeiten, welche auf diesem Wege entstehen, sind anzuerkennen, lassen sich aber nicht durch einfache Rückkehr zum Alten, sondern nur durch zeitgemäße Reform der Verpflichtungsformel beseitigen.

Bei einer solchen Reform hat man vor Allem darauf zu achten, daß nur, was wirklich in dem früher entwickelten Sinne als persönlicher und gemeinsamer Glaube bekannt werden kann, in der Verpflichtungsformel zum Ausdrucke komme, nicht aber metaphysische Sätze und rein historische Aussagen, von denen weder der Einzelne noch die Gemeinschaft eine wirkliche Glaubenserfahrung besitzt. Als Beispiel kann die obige Fassung der evangelischen Grundsätze dienen, welcher jeder evangelische Theolog, mag er der strengeren oder der freieren Richtung sich zuneigen, mit gutem Gewissen unterschreiben darf. Andere mögen noch passendere Formeln in Vorschlag bringen, ein näheres Eingehen in diese Frage hat im Augenblicke doch keinen praktischen Zweck. Wird aber der geschichtlichen Continuität einer bestimmten Kirchengemeinschaft, also hier unserer evangelisch-lutherischen Landeskirche, zu Liebe ausdrücklich auf den in den Bekenntnißschriften der Ursprungszeit bezeugten Glauben Bezug genommen, so muß wenigstens aus der Verpflichtungsformel selbst unmißverständlich hervor-

gehen, daß die als fortdauernd behauptete Geltung jener Schriften sich nicht auf ihre theologische und dogmatische Lehrform, sondern lediglich auf den in ihnen niedergelegten religiösen Gehalt erstrecken solle, d. h. auf die Verkündigung derjenigen Thatsachen religiöser Erfahrung, welche das fromme Selbstbewußtsein der betreffenden Gemeinschaft charakterisiren, und auf die Feststellung derjenigen Grundsätze bei Ausmittelung und Darstellung der göttlichen Heilswahrheit, welche für die geschichtliche Entwickelung jener Gemeinschaft von ihrer Ursprungszeit an bis herab auf die Gegenwart bleibend maßgebend und bestimmend gewesen sind.

Nur auf diesem Wege wird es gelingen, die freie Entwickelung des persönlichen Glaubenslebens sicherzustellen und doch zugleich auf der andern Seite auch Sorge zu tragen, daß das wirkliche Gemeinsame rein und deutlich zum Ausdruck komme, Fremdartiges aber, wodurch das eigentlich religiöse Bewußtsein der Kirche verletzt und verflüchtigt würde, von derselben fernbleibe. Gewährt eine solche Fassung des Gelöbnisses bei der Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen auch niemals einen absoluten Schutz gegen allfälligen Mißbrauch, so darf man doch kühnlich behaupten, daß Formeln, welche an sogen. „Glaubensartikel", d. h. an fertige Lehren nach Form und Inhalt zu binden bezwecken, den begehrten Schutz noch weit weniger bieten. Denn dann drängt sich immer wieder die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form als eine auf die Dauer doch unabweisbare Nothwendigkeit auf, wie dies selbst das Urtheil sehr namhafter Männer aus den Reihen der „Confessionellen" beweisen kann, und der „subjectiven Willkür", die man ausschließen möchte, wird aufs Neue die Hinterpforte geöffnet. Auf der einen Seite macht sich die „Willkür" der Verpflichteten, auf der andern die der Verpflichtenden geltend. Bleibt es dem Gewissen des Einzelnen völlig anheimgestellt, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem im Bekenntniß zu scheiden, so droht, um nur das Eine hier zu sagen, die Gefahr, daß dennoch gerade das Eigenthümliche der christlichen und evangelischen Frömmigkeit verflüchtigt werde, ein Fall, der bei blos äußerlicher Unterordnung unter den Bekenntnißbuchstaben um so leichter eintritt, da schon die äußerliche gesetzliche Auffassung des Bekenntnisses selbst einen Abfall vom evangelischen Bewußtsein bezeichnet. Liegt aber die Entscheidung hierüber in der Hand der jeweiligen Kirchenbehörden, so öffnet man

dem Parteitreiben den Zugang zu Dem, was im wohlverstandenen Interesse der Kirche über jeden Parteistandpunkt erhaben sein sollte. Selbst eine sogenannte „milde“ oder „laxe“ Handhabung der Verpflichtung, die man heut zu Tage so häufig empfiehlt, ist hier durchaus von Uebel, denn sie macht von dem guten Willen der Kirchenbehörde abhängig, was weder ihrem Wohlwollen noch ihrem Uebelwollen anheimgestellt bleiben darf, und bietet dem Einzelnen statt des Rechtsschutzes, den er beanspruchen darf, eine schwächliche, vielleicht nur nothgedrungen bis auf günstigere Zeiten geübte Duldung.

Und damit genug. Ich weiß recht gut, welchem Mißtrauen diese Erörterungen auf manchen Seiten begegnen werden. Es giebt Leute, die sich's nun einmal nicht ausreden lassen wollen, daß es mit allem Gesagten doch nur auf einen „recht boshaften Streich“ gegen den kirchlichen Glauben abgesehen ist. Es wäre vergebliche Mühe, diese eines Besseren belehren zu wollen. Aber es giebt doch wohl unter uns noch so Manchen, der, wenn er selbst lange nicht mit Allem, was ich geschrieben habe, einverstanden sein sollte, doch bereit ist, dasselbe einer ernsten und unbefangenen Erwägung zu unterziehen, und der das Gefühl hat, es sei da doch eigentlich allerlei der Beherzigung Werthes gesagt. Solche Männer aber werden mir es vielleicht auch ohne ausdrückliche Versicherung glauben, daß mich wirklich nur die aufrichtige Liebe zu unserer Landeskirche und die ernste Sorge um ihr wahres Wohl zum Schreiben getrieben hat.

Verlag der Schwers'schen Buchhandlung in Kiel.

Hansen, Archidiakonus, Th., Ueber die ethischen Grundbedingungen theologischer Polemik. 7½ Sgr.

Jeß, Pastor, Th., Die Unionsfrage und die Schleswig-Holsteinische Landeskirche. 18 Sgr.

Koopmann, Bischof Dr. theol., W. H., Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum im Lichte der neueren Theologie. 18 Sgr.

— „ — Phantasie und Offenbarung. Letztes Wort wider Herrn Professor Dr. Lipsius. 6 Sgr.

Lange, Oberpfarrer, A. C., Das Leben Jesu, dargestellt in neunzehn einzelnen Lebensbildern. Ein anthropologischer, psychologischer Versuch. 24 Sgr. eleg. geb. 1 Thlr.

Lipsius, Professor Dr., R. A., Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts. 2 Thlr.

— „ — Die Osterbotschaft eine Friedensbotschaft. Predigt am Ostermontage 1866 in Kiel gehalten. 3 Sgr.

Nöldeke, Professor Dr., Th., Die Inschrift des Königs Mesa von Moab (9. Jahrhundert vor Christus) erklärt. Mit 1 lith. Tafel. 20 Sgr.

— „ — Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments. 1 Thlr. 18 Sgr.

Schulze, A., Galaterbrief III. v. 20. Ein exegetischer Versuch. 8 Sgr.

Trede, Karl, Pastor in Großenbrode, Der Werth des kirchlichen Bekenntnisses. Zur Beleuchtung des Bekenntnißkampfes in der Schleswig-Holsteinischen Landeskirche.

Witt, H., Die biblischen Geschichten Alten und Neuen Testaments mit Bibelwort und freier Zwischenrede anschaulich dargestellt. Ein Hülfsbuch zum erbaulichen Betrachten und lebendigen Erzählen derselben. 3 Bände. 2 Thlr. 24 Sgr.

Band 1. Altes Testament I. — 1 Thlr.
Band 2. Altes Testament II. — 24 Sgr.
Band 3. Neues Testament — 1 Thlr.

Ziemßen, R., Christus der Herr. Eine biblische Studie zur Christologie. 10 Sgr.

Druck von C. F. Mohr in Kiel.



